

المشكلة الأخلاقية والفلاسفة

لأندريه كريسون

مترجمة

الإمام عبد الحليم محمود
الأستاذ أبو بكر دكنري

١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م

مطابع دار الشَّجَبَة بالقاهرة

● الفلاف من تصميم :
حسن احمد خليل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ .

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبع هديهم إلى يوم الدين .

« وَبِئْسَ أَتَنَّا مِنَ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا حَسَنًا »

قرآن كريم

الفلسفة والحقيقة

للإمام الأكبر

عبد الحليم محمود

أصل كلمة فلسفة :

يقول ابن أبي أصيبعة عن مفهوم الفلسفة عند الفارابي :
اسم : « الفلسفة » يوناني . وهو دخيل في العربية ، وهو
على مذهب لسانهم : « فيلا سوفيا » ومعناه : إثارة الحكمة ، وهو
في لسانهم : مركب من « فيلا » و « سوفيا » .
« فيلا » الإثارة ، و « سوفيا » الحكمة .

والفيلسوف مشتق من « الفلسفة » ، وهو على مذهب
لسانهم : فيلوسوفوس ، فإن التغير إنما هو تغير كثير من
الاشتقاقات عندهم ، ومعناه : « المؤثر للحكمة » .
والمؤثر للحكمة عندهم : هو الذي يجعل القصد عن حياته
وغرضه من عمره : « الحكمة » .

تعريف الكندي للفلسفة :

وقد تحدث الكندي - فيلسوف العرب - عن معنى الفلسفة ،
وقد كان الكندي متواضعا ، أنه لم يرد أن يذكر تعريفا شخصيا ،

وانما ذكر المعانى المتداولة التى أوردها القدماء ، ولا ينسب الكندى كل معنى من هذه المعانى الى قائله .

وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات جميعها دون الاختصار على واحد منها - أن يشير الى أن كلا منها لو أخذ منفردا كان قاصرا ، وأنه يحتاجها يتبين المعنى فى دقة ، ومن أجل ذلك أضاف الى كل معنى من المعانى الجانب الذى يشير اليه المعنى :
ذلك ان بعضها يشير الى الاشتقاق ، وبعضها يشير الى السلوك ، وبعضها يشير الى العلة ، وهكذا .

ومهما يكن من شيء فانها - باجتماعها - تعنى بالمعرفة النظرية والسلوك العملى .

وهى - على كل حال - بحث عقلى وسلوك ارتياضى . بيد اننا نجعل فتقول : ان الكندى لم يسلك السبيل الارتياضى وان كان يقره ، وانما سلك السبيل العقلى ، ومثله فى ذلك - مثل ابن سينا . ولنذكر الآن المعانى التى ذكرها الكندى للفلسفة .

(ا) اذا نظرنا الى الاشتقاق فمعناها : « حب الحكمة » .

(ب) واذا نظرنا اليها من جهة السلوك الانسانى فانها : « التشبيه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسان - أرادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة » .

(ج) ويمكن أن ينظر اليها من جهة السلوك الانسانى أيضا فيقال : « انها العناية بالموت » .

! ويقصدون : اماتة الشهوات ، فهذا هو الموت الذى قصدوا اليه ، لأن اماتة الشهوات - السبيل الى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر !

(د) وحدوها - من جهة مكائنها - فقالوا : « صناعة الصناعات وحكمة الحكم » .

(هـ) وحدوها - من جهة معرفة الإنسان لنفسه فقالوا : « هي معرفة الإنسان نفسه » .

وارادوا بذلك : ان الانسان جسم وتفسر وعرض : فذا عرف ذلك تماما فقد عرف كل شيء ، ولذلك سمي الحكماء الانسان : « العالم الأصغر » .

(و) اما حدها التقليدى فهو انها : علم الاشياء الابدية الكلية : انبائها ومائيتها وعلها بقدر طاقة الانسان .

وسواء عرفنا الفلسفة بهذا التعريف او ذاك - فانها على كل حال : « اعلى الصناعات الانسانية منزلة ، واشرفها مرتبة » . اما تحليل ذلك فيذكره الكندى بقوله :

« لان غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق » .

واذا كانت هذه التعريفات تشير الى جوانب - كما ذكرنا سابقا - فان هذه الجوانب متفاوتة في الشرف والمنزلة . واشرف الفلسفة واعلاها مرتبة - فيما يرى فيلسوفنا - الفلسفة الاولى اعنى : علم الحق الاول الذى هو علة كل حق ، ولذلك يجب ان يكون الفيلسوف التام الاشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الاشرف ، لان علم العلة اشرف من علم المدلول ، لاننا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما اذا نحن احطنا بعلم علة » .

اذا كان الامر كذلك : « فيحقق ماسمى علم العلة الاولى : « الفلسفة الاولى » ، اذ جميع باقى الفلسفة منطوق علمها ، واذ هي اول بالشرف ، واول بالجنس ، واول بالترتيب من جهة الايقن علمية ، واول بالزمان ، اذ هي علة الزمان » .

رأيي :
رأيي :

أما نحن فنقول : أنه ليس كل دراسة عقلية تسمى فلسفة ،
فإن الرياضيات من المباحث العقلية اليقينية ولا تعد في العصر
الحاضر من مباحث الفلسفة .

ونحن حينما نتحدث هنا عن الفلسفة فإنما نعني : البحث
العقلي البحث فيما وراء الطبيعة وفي الأخلاق .

ونعني بما وراء الطبيعة : الالهيات ، أو ما يسمى في عرف
المتكلمين : العقائد ، ونعني بالأخلاق معناها الشامل الذي يتضمن
التشريع الذي يحرم المنكر ويردع الذين يفعلونه .

وقد يخالفنا هذا الباحث أو ذاك في هذا الذي نعنيه بالفلسفة ،
ولكننا أحببنا أن نتفق مع القارئ على اصطلاح محدد ، وفي إطار
هذا الاصطلاح يسير بنا البحث . ونحن على كل حال نتفق في هذا
التعريف مع كثير من القدماء ومع الأكثرية العظمى من المحدثين .

رأي الأستاذ كرسون :

يقول الأستاذ « أندريه كرسون » في كتابه « المشكلة الأخلاقية
والفلسفة » ما يلي :

« إن الفلسفة بمعناها الخاص قد دارت — ولا تزال تدور —
حول طائفتين أساسيتين من المسائل :

١ - المسائل النظرية :

ما الكائن ؟

ما أصله ؟

ما المصير الذي ينتظره هو وما تفرع منه ؟

أفي طرق العقل الآنساني أن يضع حلولاً لهذه المسائل ، أم أن
ذلك في حكم المستحيل ؟

كل هاتيك المسائل تعتبر مسائل ميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) .

٢ - المسائل العملية :

كيف يجب ان يكون مسلكنا في الحياة ؟
كيف نربي الناشئين تربية حسنة ؟

ماذا يجب لقيادة الدولة حتى تسير على النهج المستقيم ؟
كل هاتيك المسائل عليها تتوقف الاخلاق ، او تستمد هي من الاخلاق » .

وهذا الذي ذكره الأستاذ اندريه كريسون هو رأينا الذي نسير على ضوئه في موضوعنا هذا .

الجو الفيلسفي في الاسلام :

ان كل من يتصفح تاريخ الفكر الفيلسفي في الاسلام يجد مجموعة من كبار المفكرين بحثوا في تعمق الموضوعات الفيلسفية هذه، وانتجوا فيها انتاجا يتفاوت كما وكيفا بحسب شخصياتهم .
وبدأت هذه المجموعة - في الاسلام - بفيلسوف العرب « أبو يعقوب الكندي » .

وقد نال أبو يعقوب الكندي تقديرا كبيرا ، ونال شهرة ذائعة في الشرق والغرب ، وفيه يقول الفيلسوف « ان كوردان » وهو فيلسوف من فلاسفة النهضة ، توفي سنة ١٥٧٦ م :

« ان الكندي واحد من اثني عشر مفكرا هم افضل المفكرين وارجعهم عقلا وتفكيرا ، وانه واحد من ثمانية هم ائمة العلوم الفلكية في القرون الوسطى » .

وعنه يقول القفطي : فيلسوف العرب واحد ابناء ملوكها .

ونال جميع فلاسفة الاسلام مثل ما نال الكندي من شهرة ومن تقدير ، بيد ان شهرتهم وتقديرهم لم يمنعا أن يكون لهم

خصوم هم من المكانة بالمنزلة الرفيعة ، بل أن خصومهم أكثر من أنصارهم .

وعلى رأس خصومهم - المحدثون ، وعلى رأس المحدثين الامام أحمد بن حنبل . ومن خصومهم المتعمقين - الامام ابن تيمية !

على أن الخصم الذي كان لكتابته شهرة لا حد لها وتأثير عظيم هو : حجة الاسلام الامام الفزالي ، صاحب كتاب : « تهافت الفلاسفة » . وكلمة « تهافت » تعنى السقوط والانهار !

ولكننا نتساءل الآن : لماذا كان المحدثون وكثير غيرهم خصوما للفلاسفة ، وما حكمتهم في ذلك ؟

ان موقفهم من الوضوح بمكان ، وذلك أن موضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين .

ان الدين : الهيات واخلاق تستند الى الوحي ، والوحي معصوم .

والفلسفة : الهيات واخلاق تستند الى العقل . والعقل يخطئ ويصيب ، وهو حينما يخطئ لا يعلم يقينا انه اخطأ ، وحينما يصيب لا يعلم يقينا انه أصاب ! ويقولون ، أو لسان حالهم يقول :

لقد ضمن الله لنا العصمة في الوحي ، ولم يضمن لنا العصمة في الآراء العقلية .

وحينما اخذ المتفلسفون يترجمون كتب اليونان وغيرهم قال معارضو الفلسفة : اذا كان ما عند اليونان في اعتقائهم حقا فعندنا ما هو أحق منه وهو عقائد الاسلام ، لأنها بالاسلوب الالهى الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ونحن اذن في غنى عن معقائدهم !

واذا كان ما عندهم باطلا فنحن في غنى عن الباطل !

وكذلك كان موقفهم من الأخلاق بمعناها العام : ان كانت اخلاق انيونان فاضلة فعندنا ما هو افضل منها ، ولم تتم مكارم الاخلاق الا في العهد الاسلامي .

« انما بعثت لاتمم مكارم الأخلاق » .

وان كانت اخلاق اليونان فاسدة فنحن نعوذ بالله من تل فساد .

وعارضوا الترجمة في الجانب الالهى ، وعارضوها في الجانب الاخلاقي ، ولكنهم لم يعارضوها في جانب العلوم المادية وانما شجعوا عليها : مثل الطبيعة ، والكيمياء ، والفلك . . وعارضوا التفلسف بكل ما اوتوا من قوة .

واكن التيار الفلسفي استمر في المجتمع الاسلامي . واذا كان قد تهاقت في المشرق بتأثير حجة الاسلام فانه قد ازدهر في المغرب على لسان ابن باجه وابن طفيل وابن رشد .

تبرير ابن طفيل للموقف الفلسفي :

اما تبرير الفلاسفة لموقفهم في مواجهة معارضة خصومهم فانه يلخصه ما كتبه ابن طفيل في رسالته « حي بن يقظان » . وما كتب ابن طفيل رسالته هذه او قصته إلا ليبرر موقف الفلاسفة ، ويشد من ازهرهم بالنسبة لما يعترض عليهم به من مخالفة الفلسفة للدين . وتحري ابن طفيل فيما كتب اربعة اهداف :

١ - هل يصل الانسان بعقله الى اثبات وجود الله تعالى ، والى رسم طريق للسلوك يرضى عنه الله سبحانه ؟

٢ - هل يصل الانسان روحيا الى القرب من الله تعالى والى المعرفة عن طريق مباشر او بتعبير آخر : هل الطريق الصوفي طريق موصل ؟ وان كان ابن طفيل لم يستعمل كلمة تصوف .

٣ - هل يلتقى الطريق العقلي والطريق الروحي في انسجام لا اختلاف فيه ؟

٤ - هل يلتقى ذلك كله ومبادئ الوحي أو الطريق والدينى فى
تناغم ووحدة واثلاف ؟

ومن أجل الإجابة على هذه الاسئلة كتب ابن طفيل قصنة
خيالية عقلية لطيفة .

انها قصة طفل نشأ فى جزيرة طفولته الاولى ، واخذ ابن طفيل
يتدرج معه فى تطوره الجسمى الى أن اكتمل جسميا ، واخذ
يتدرج معه فى تطوره العقلى من فكرة الى فكرة ، ومن مبدأ الى
مبدأ حتى وصل الفتى الى اثبات وجود الله بطريق العقل المحض .
والحق أن ابن طفيل كان بارعا فى تسلسله بالأفكار والمبادئ
الى أن انتهى الى غايته وهى أن الانسان يستطيع بعقله أن يثبت
وجود الله .

وبدا فتانا يفكر ، فرأى أن كل موجود يمكن الاتصال به على
وضع يلبق به ، فأخذ يفكر فى كيفية الاتصال .

ونحب أن ندع ابن طفيل نفسه يتكلم :

انه يرى أن هناك رتبة من المعرفة ينتهى اليها بطريق العلم
النظرى والبحث الفكرى ، وهذه الرتبة تعتبر طورا من أطوار
« حى بن يقظان » .

فانه بعد أن شب وترعرع ، وبلغ دور التمييز ، وانتهى الى
مرحلة التعقل ، والاستدلال ، والبرهان - أدرك بطريق النظر ،
حقيقة الجسم ، وأنه متناه ، وأدرك أبدية العالم ، وحصلت عنده
فكرة نظرية عما وراء الطبيعة ، واستقام له الحق بطريق البحث
والنظر .

فلما انتهى من هذه المرحلة ، بدأ فى المرحلة الثانية :

مرحلة الوصول الى الحكمة بطريق الرياضة .

وكان مما يقوم به من الأرياض :

« انه كان يلزم الفكرة في الوجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، ويفرض عينية ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته الا يفكر في شيء سواه ، ولا يشرك به احدا .

ويستعين على ذلك : بالاستدارة على نفسه ، وبلاستحداث فيها . فكان اذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات ، وضعف الخيال وسائر القوى التي تحتاج الى الآلات الجسمانية وقوى فعل ذاته التي هي بريئة من الجسم .

فكانت فكرته في بعض الاوقات تخلص عن الشوب ، ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود .

ثم تكرر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله ، وترده الى اسفل السافلين ، فيعود من ذى قبل . فان لحقه ضعف يقطع به عن غرضه تناول بعض الاغذية بحسب شرائط معينة ، ثم انتقل الى شأنه !

ثم راي ان الحركة من اخص صفات الاجسام ، وكان يريد طرح اوصاف الجسمية عن ذاته ، فاخذ يقتصر على السكون في مغاوتة مطلقا ، غاضا بصره ، معرضا عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة .

فمضى سنع لخياله سانح سواه طرده عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على ذلك ، وذهب فيه مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة ايام لا يتفدى فيها ولا يتحرك !

وفي خلال شدة مجاهدته هذه - ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الاشياء الا ذاته ، فانها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الاول الحق الواجب الوجود ، فكان

يسوءه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المنخفضة ، وشركة في الملاحظة .

وما زال يطلب الفناء من نفسه ، والاخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأتي له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية ، والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد ، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق ، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء منثورا ، ولم يبق الا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود ، وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائدا على ذاته :

« **أنا الملك اليوم ، الله الواحد القهار (١)** »

فقههم كلامه ، وسمع ندائه ، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم ، واستغرق في حالته هذه ، وشاهد ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .
وكان كل ما وصل اليه ابن طفيل عن طريق الرياضة منسجما تماما - فيما يزعم - وما وصل اليه عن طريق العقل .

تبرير ابن سينا :

وابن طفيل في هذا يسير على نمط سار فيه ابن سينا من قبله ، وهذا التوافق بينهما بالغ الأهمية : انهما من كبار المفكرين ، ويكاد فكرهما يكون متطابقا تماما في أن العقل الانساني يصل الى الله بالدليل والبرهان ، وفي أن القلب الانساني يصل الى الله بالرياضة الروحية ، العبادة : صلاة وصياما وذكرًا ..

لقد أثبت ابن سينا وجود الله بالعقل ، ودليله المرتكز على « الامكان والوجوب » معروف مشهور .

اما جانب الرياضة الروحية فيقول عنها في كتابه الذي كان

(١) سورة قاف (الآية ١٦) .

يعتز به كثيرا ، والذي الفه في أواخر حياته وهو كتاب الاشارات :
« ثم اذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا ما عنت له خاسرات
من اطلاع نور الحق للذة كانها بروق تومض اليه ، ثم تخمد عنه .
ثم انه تكثر عليه هذه الفواشي اذا آمن في الارتياض : فكلما
لمح شيئا عرج عنه الى جنب القدس ، فيذكر من أمر امرا ، فيفشاه
غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء .

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكرة ، فيصير
المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بينا ، وتحصل له معارفه
مستقرة كأنها صحبة مستمرة . . » .

الى ما وصفه - على حد تعبير ابن طفيل - من تدرج المراتب
وانتباها الى النيل : بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر
الحق .

وحينئذ تدر عليه اللذات العلا ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من
أثر الحق ، ويكون له في هذه المرتبة نظر الى الحق ، ونظر الى
نفسه ، وهو بعد : متردد .

ثم انه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جنب القدس فقط ، وان
لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظته وهناك يحق الوصول !

ونعود الى ابن طفيل :

انه بعد ان وصل الى الله بطريق العقل وبطريق الرياضة
الروحية - تأمل في ثمره الطريقتين ، فوجد ان نتيجهما واحدة ،
وانهما لا يختلفان الا في درجة الوضوح ، واثبات عن ذلك ، وبذلك
يكون قد وصل الى الاجابة عن السؤال الثالث .

واتاحت المصادفة لحي بن يقظان ان يلتقي هو ورجل يدين بدين
منزل صحيح وتفاهما في كل ما وصل اليه عقله ، وما وصل اليه
قلبه ، فوجد التطابق التام .

ووصل ابن طفيل برسائله اللطيفة الحجم الى كل ما كان يرجو
ان يصل فيه الى جواب صحيح يرضى العقل ويرضى الدين .
وكانت آمال واماني فلاسفة الاسلام الوصول - عن طريق
المحاولات العقلية المستمرة - الى التوفيق بين الدين والفلسفة .
والفلسفة في الفكر الاسلامي اذن تحاول جاهدة ان تعلن في نوع
من الدعاية المزخرفة انها تتفق مع الدين فيما اتى به الدين ، وانها
لا تختلف هي والدين في مبادئها .

.....

وعند كل فيلسوف في الاسلام وعند كل مؤرخ للفلسفة الاسلامية
فقرات وفصول بعنوان : « التوفيق بين الدين والفلسفة » سواء
اكان هذا العنوان ظاهرا ام مستورا .
انجحت الفلسفة في هذا ام اخفقت ؟
ومن اجل الاجابة عن هذا السؤال نحب ان نتحدث أولا عن
الجو الذي نشأت فيه الفلسفة .
الجو الذي نشأت فيه الفلسفة :

انها نشأت عند قدماء اليونان قبل الميلاد .
وكانت اليونان فيما قبل الميلاد بقرون تدين بدين وثني : كانوا
يؤمنون بمجموعة من الالهة قابلة للزيادة عن طريق الزواج
والتناسل ! وهي آلهة تحب وتبغض وتتنازع وتتشاحن ، ويحاول
بعضها ان يعتسدي على الاعراض وعلى السلطان ، وهي في نزاع
مستمر ، ثم هي تحايى من البشر من يقدم لها القرابين والاضاحي !
وتدخل من لم يفعل ذلك ! وكانت في مستواها الاخلاقي العام بعيدة
عن الكمال والفضيلة ، وكان الالف والتكرار والتعود يجعل هذا
الوضع للالهة وضعا عاديا لا يثير نقدا ولا استنكارا !

بيد انه نشأ في القرون الخامس والرابع والثالث قبل الميلاد في
بلاد اليونان مجموعة كثيرة من المفكرين النابهين بل من المباقرة ،

وفكروا وتأملوا ونقدوا واستنكروا وانفصلوا عن الدين . يملنون ذلك في صخب أو في هدوء ، وفي كثير من الأحيان يسرون ذلك ويخفونه في نفوسهم . ولكنهم ، على أى وضع كانوا ، ألفوا مذاهب آمنوا بها واعتقدوها : مذاهب بشرية لم تؤسس على وحى ، ولم ينزلها الله على لسان أنبيائه ورسله !

ألفوا مذاهب تتصل بالله سبحانه وبالأخرة وبالسلوك الإنساني الذي يجب أن يلتزمه الإنسان .

إنها مذاهب مؤسسة على العقل : عنه تصدر ، ومنه تنبع ، وعليه تقوم .

إن العقل ينشئها ويسير معها خطوة فخطوة حتى يصل بها - في تدرج - إلى غايتها .

إنها مذاهب عقلية ، إنها مذاهب بشرية . إنها في المستوى البشري .

وإذا كانت أسطورية الدين اليوناني هي التي دفعت هؤلاء المفكرين إلى ما أقدموا عليه فإن الأمر لم يكن كذلك فيما قبل .

كان الوضع فيما قبل : التفرقة بين مجالين من مجالات المعرفة :

● مجال المعرفة الحسية : وهو مجال آلات المعرفة فيه الحواس ، وموضوعه المادة ، والعقل يجول فيه مستنبطاً ومستنتجاً فيؤلف فيه ويركب ، ويعيد تأليفه وتركيبه ، ويستخرج قوانينه وقواعده ، فتكون الحضارة ، ويكون العلم بمفهومه الغربي الحديث أو بمفهومه الكوني المادى : طبيعة وكيمياء وفلك .

● مجال المعرفة الروحية والأخلاقية : وهو مجال ليست الحواس مصدره ، وليس العقل ومنشئه أو مبتدعه ، وإنما مرده

الى الوحي ينزله الله على السنة من يصطفهم لحمل الرسالة من خلفه ، انه من اختصاص الله تعالى يبينه على السنة رسله .

وسار الامر على هذه الكيفية الى العهد اليونانى القديم : فخاض الانسان فى مجال الحس - وهو اختصاصه - وخاض فى مجال الروح بعقله ، وليس للعقل فى مجال الغيب الا محاولة الفهم ، اذ التقرير والبينان فى هذا المجال ليس للانسان ، وليس من اختصاصه !

وجاءت المسيحية فردت الامر الى حالته الطبيعية : عالم الحس للانسان ان يفكر فيه ويستنبط ، وعالم الروح ليفهمه الانسان عن طريق الوحي .

ولكن التيار الفلسفى اليونانى غزا - على استيحاء شديد فى اول الامر - الجو المسيحى واخذ مكانته شيئاً فشيئاً بين المفكرين الغربيين فنشأ فيهم الفلاسفة ، ونشأت فى أجوائهم الفلسفة ، ولكن مكانة القساوسة كانت قوية مهيمنة ، وكانت الفلسفة منهجاً مبتدعاً وفكراً عقلياً بجوار الوحي .

فاخذ فلاسفة العرب يحاولون التوفيق بين المسيحية والفلسفة ويعلنون انه لا خلاف بين الدين والفلسفة !

واذا قرأت « ديكارت » تجده كأنه كان يمشى على الشوك وهو يتفلسف محاولاً ما استطاع الى ذلك سبيلاً مداراة القساوسة وعلماء الدين . والجو العام الفلسفى ، اذن يعلن فى مجاملة بالغة - انه يؤيد الدين ولا ينحرف عنه ، وأنه يقدم انتاجه ويعرضه على علماء الدين متقبلاً ملاحظاتهم التى يوليها عنايته الفائقة . وكان هذا موقف ديكارت وغيره .

وجاء الاسلام يهذى للثى هى اقروم ، وليخرج الناس من الظلمات الى النور ، وليقود الانسانية نحو مرضاة الله تعالى ووضوح الامور :

في نصابها مبينا بأسلوب لا ليس فيه - ان العقيدة والاخلاق ونظام المجتمع والتشريع من امر الله تعالى ، ومنه شمسنا راحة سبحانه أن يرسم للاسبابة طريقها الموصوم في كل ذلك ، فأرسل الرحمة المهداة خاتم النبيين (محمدا) صلى الله عليه وسلم .

يقول الله تعالى :

(الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا فيما لينذر بأسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان لهم أجرا حسنا ماكتن فيه أبدا ، وينذر الذين فأنوا اتخذ الله ولدا ما لهم به من علم ولا لآبائهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم ان يقولوا الا كذبا) .

ولكن الفلسفة اليونانية دخلت على استحياء - في عهد المنصور - وقوى جناحها في عهد المأمون ، وأصبح في الأمة الإسلامية فلاسفة .

• • • • •

سمات الفلسفة

والآن نتساءل : ما السمات العامة للفلسفة ؟

وانه لا يتأتى ان نحدد في صورة مفتعة الصلة بين الفلسفة والحقيقة نفيًا او اثباتًا قبل تحديد سماتها العامة . فما هلد السمات ؟

● السمة الأولى :

والسمة الأولى من هذه السمات وهي أهمها وتعتبر كالمنيع الذي منه تفيض السمات الأخرى هي ان الفلسفة لا مقياس لها للتفرقة بين الحق والضللال ، بين الصواب والخطأ ، فاذا اختلف فيلسوفان في امر من امور الفلسفة فانهما لا يجدان مقياسا يرجعان اليه للحسم بينهما في موضوع الخلاف .

أما في العلم فان المقياس هو « التجربة » : فاذا اختلف عالمان في أمر كوني رجعا الى التجربة ، وهى تعلن في صراحة مشاهدة خطأ هذا وصواب ذاك .

ما هو - في عالم الفلسفة - الذى يجرى مجرى التجربة في مجال العلم ؟ لا شيء .

ما الذى يحسم الخلاف في عالم الفلسفة ؟ لا شيء !

ما هو المرجع من أجل الاتفاق في عالم الفلسفة ؟ لا مرجع ! ولقد شعر الفلاسفة بذلك : فقام اثنان من كبار عباقرة الفلسفة بمحاولة لايجاد هذا المقياس ، وهما أرسطو في الماضى وديكارت في العصور الحديثة ، ولقد أخفق كل منهما أخفاقا تاما كاملا !

ونبدا الحديث عن أرسطو - ولا ننسى أننا في عالم الالهيات ، مجال الفلسفة الرئيسى :

لقد فكر أرسطو وقدر ، ثم فكر وقدر ، وخرج على العالم بما يسمى « المنطق الأرسطى » أو « المنطق الصورى » ، وأخذ هذا المنطق في عالم الفكر الفلسفى مجالا من الشهرة والعناية لا حد له ، وأخذ في الجو الاسلامى شهرة ذائعة الصيت ، وتبناه جميع فلاسفة الاسلام ابتداء من الكندى في الشرق الى ابن رشد في المغرب !

ولكن كثيرا من المسلمين ذوى الأصالة في الفكر الإسلامى أبانوا في وضوح أن المنطق الأرسطى منهار ، وأنه متهاافت ، وأن الخل في جوهره وأركانه ، وأنه خلل لا يصلح !

وكان من هؤلاء ابن تيمية الذى كتب كثيرا في نقد المنطق ونقضه؛ لقد كتب في ذلك كتابا ، وكتب في ذلك فقرات منشورة هنا وهناك في خلال كتبه الكثيرة وفتاواه المستفيضة !

وممن كتب في نقد المنطق وناقضه - ابن حزم .
والحدثون جميعا لا يجد المنطق عندهم ترحابا ولا قبولا !
وقد كتبنا نحن ننبه على ان المنطق لا يحسم خلافا ، ولا يفصل
حقا عن باطل ، ومما كتبناه في المنهج الحديث والمنهج الارسطي
ما يلي :

ان المقياس بالنسبة لمعرفة الحق هو :

(ا) الاستقراء .

(ب) القياس .

اما الاستقراء - وهو اساس المفاهيم العامة والقضايا الكلية
فانه :

١ - مبني كله على الحس : انه استقراء محسوسات ، انه تتبع
جزئيات لا تخرج عن نطاق الواقع .

اما الالهيّات فهو يرى من البحث فيها كل البراءة ، لانها
لا تدخل في دائرة اختصاصه ، فهو عاجز عن ان يخترق الحجب
ليصل الى ما وراء الطبيعة .

٢ - ثم ان الاستقراء : تام ، وناقص . والتام - كما يعترف
المناطقة - لا غناء فيه ، ولا فائدة !

اما الناقص وهو المهم في نظرهم فانه - في رأيهم - ظني ،
وهو - لذلك - عرضة للتغيير ، في كل آونة : « كل معدن يتمدد
بالحرارة » هذه قضية من قضايا الاستقراء ، انها قضية عامة
شاملة ، ولكن المعادن لم تكتشف - بعد - باكملها !

ومن الجائز ان يكتشف في الغد معدن لا يتمدد بالحرارة ، انها
اذن قضية مؤقتة ظنية تتبرا من اليقين الفلسفي .

« والعلم — كما يقول أحد المفكرين — لا يعرف الكلمة الأخيرة في مسألة من مسائله ، وإنما حقائقه كلها اضافية موقوتة ، لها قيمتها حتى يكشف البحث عما يزيل هذه القيمة أو يغيرها . »

وهكذا قضايا الاستقراء أنها :

١ — خاصة بالطبيعة ، ولا شأن لها بما وراءها .

٢ — ظنية ، لا تعرف اليقين !

أما القياس :

١ — فانه مبني على الاستقراء ، اذ هو منطوق دائما على كلية : كلية استقرائية . وما دامت قضايا الاستقراء ظنية كما رأينا — وميدانها المحسّات — فنتائج القياس ظنية كذلك ، وميدانها المحسّات .

٢ — ان المنطقة لا يشترطون في مقدمات القياس أن تكون مسلمة صادقة في نفسها ، وإنما يشترطون أن يسلمها المتجادلون فحسب ، وقد تكون — كما يقول صاحب البصائر النصيرية — منكرة كاذبة في نفسها ، وفي هذه الحالة يكون القياس صحيحا ونتيجته باطلة !

وإذا كان الامر كذلك فما فائدة القياس ؟ ما قيمته اذا كان لا يعول فيه الا على ان تكون المقدمات مستوفية لشروط الانتاج بحيث تستلزم النتيجة وان لم تطابق النتيجة الواقع ؟

ما قيمته اذا كان لا يحفل بصدق النتيجة أو كذبها ؟

انك اذا قلت : الكثير من العلم يؤدي الى الاستقلال الفردي ، وكل ما يؤدي الى الاستقلال الفردي مضر بالمجتمع : فالكثير من العلم مضر بالمجتمع — كان هذا قياسا صحيحا في نظر المنطقة .

وإذا قلت : ان الكثير من العلم يؤدي الى التماسك الاجتماعي ، وكل ما يؤدي الى التماسك الاجتماعي مفيد للمجتمع ، فالكثير من

العلم مفيد للمجتمع - كان هذا أيضا قياسا صحيحا عند المناطقة
ومع ذلك فالنتيجتان متعارضتان !

٣ - ومع كل هذا فالقياس استدلال دورى فاسد . ذلك ،
الفلم بالنتيجة في نحو قولنا : محمد انسان ، وكل انسان ناطق ،
فمحمد ناطق - متوقف على العلم بالكبرى ، والعلم بالكبرى
متوقف على العلم بالنتيجة ، لأنك لا تستطيع أن تحكم بالناطقة
على جميع افراد النوع الانسانى الا اذا تيقنت نوات الناطقة
لمحمد ، ولو كنت في شك من ذلك لما استطعت تعميم الحكم على
جميع افراد الانسانية ، واذن تكون الكبرى متوقفة على النتيجة
وتكون النتيجة متوقفة على الكبرى ، وعلى ذلك يكون القياس
استدلالا دوريا فاسدا ، فلا يعول عليه !

٤ - واخيرا فالمفروض ان نتيجة القياس جديدة كل الجدة ،
فانها استنتاج مجهول - هو النتيجة - من معلوم ، هو المقدمات .
ولكن النتيجة متضمنة في المقدمات ، انها ليست مجهولة ،
والقياس اذن لا يؤدي الى معرفة جديدة ، او الى استنتاج مجهول
من معلوم ، انه - اذا أردت الدقة - استنتاج معلوم من ...
معلوم !

تلك هي موازين العقل - وهي موازين لا غناء فيها ولا جدوى
منها فيما يتعلق بالالهيات ! العقل اذن قاصر فيما يتعلق بالاخلاق ،
وهو قاصر على الخصوص فيما يتعلق بالالهيات !
ومن هنا كانت الحكمة في نزول الاديان .

ومن هنا كان السبب في اقتصارها على الاخلاق والالهيات .
واذا كانت قد تحدثت في التشريع فان التشريع داخل في
نطاق الاخلاق .

اخفق اذن منطق ارسطو ، واستمر الاختلاف بين الفلاسفة كما
كان من قبل ، واستمر الخلاف حتى بين المناطقة الارسطيين - الكبار

منهم والمفمورين - بل حدث الاختلاف بين تلاميذ أرسطو نفسه ،
وهم اتباع مدرسة واحدة هي المدرسة الأرسطية .

ومرت العصور ، وتوالى القرون ، وجاء ديكارت ، وبدأ
ديكارت يتفلسف على استحياء وعلى حذر بالغ ، فما كان جو
زعماء المسيحية في الغرب اذ ذاك يوحى بالاطمئنان والسكينة ،
لقد كان جوا رهيبا يؤخذ على الظننة ، وينكل على الشبهة ،
لا يتحرى عدالة ولا يستشعر رحمة !

واخذ ديكارت يتحسس طريقه في حيلة بالغة : مداريا ، مجاملا
مادحا ، متواضعا !

وذاث يوم اعلن أنه عثر على المنهج المعصوم !

وانه على أساس من هذا المنهج سيقود الانسانية الى الحق !

ورأى ان هذا المنهج صالح للكشف عن الحق في الكون وفيما وراء
الكون : في الطبيعة وفيما وراء الطبيعة ! وكان من سخرية الزمن ان
التجربة أظهرت خطاه في أثناء حياته .

. وان الخلاف استمر حول آرائه في الالهيات ، وآراء معاصريه ،
وآراء من قبله ، كما كان الامر من قبل أن يولد منهجه . واخفق
منهج ديكارت كما اخفق من قبل منهج أرسطو !

وبقيت انحقيقة التي لا شك فيها ، وهي ان الفلسفة
لا مقياس لها !

هذه هي السمة الاولى .

السمة الثانية :

ما دامت الفلسفة لا مقياس لها فهي اذن ظنية ، انها ظنية وان
عجنت بمنطق أرسطو الذي اخفق ، وهي ظنية وان خبزت بمنهج

ديكارت الذى لم ينفع في قليل ولا في كثير ، انها ظنية لانه لا يتاخر
ان تفرق فيها - ولا مقياس - بين الحق والضلال ، وستستمر
هكذا الى الابد .

السمة الثالثة :

ما دام لا سبيل الى اليقين في موضوعات الفلسفة فان من
البدهى ان : « اختلاف الآراء فيها دائم » .

وهذا هو الواقع حينما يتصفح الانسان الفكر الفلسفى عبر
القرون : ان الاختلاف والجدل دائم مستمر منذ ان نشأ الفكر
الفلسفى ! انهم يختلفون حتى في المدرسة الواحدة !

وانظر مثلا الى مدرسة سقراط فستجد تلاميذه يقرون
باستاذيته في احترام بالغ ، وفي تبجيل يشبه التقديس ! فاذا
جئت الى آرائهم في الالهيات ، او في الاخلاق - فستجد الاختلاف
والافتراق .

الاختلاف والافتراق بينهم وبين استاذهم ، والاختلاف والافتراق
بين بعضهم وبعض !

بل ان الامر يصل بالشخص الواحد الى ان يختلف هو ونفسه
بحسب تطور حياته ، او اختلاف بيئته ، او اختلاف ما يقرأ من
مصادر ثقافية .

وكل هذا واضح عبر العصور .

ومن غرائب الامور ان الفلاسفة يعلمون ذلك علما يقينيا ،
ويعلمون ان كل فيلسوف اتى من قبلهم هدم آراء سابقيه جميعا ؛
انه لم يعترف بوصول احدهم للحق ، انه يخطئهم جميعا ، ولو لم
يكن الامر كذلك لآخذ بآرائهم ، واكتفى بما خبروه ، او بما انشأه
احدهم من قبل !

ولكنه مع علمه بان الفلسفة دائما الى نقد وتقض فانه لا يابه
بهذه المعرفة ، ويفهم مذهبه على انقاض مذاهب سابقيه ، فياتي
من بعده ويهدمه ، ويقيم مذهبا ماله السقوط ، وهكذا دواليك ؟

السمة الرابعة :

وما دام الاختلاف مستمرا فان المسائل التى هى موضوع
الفلسفة تستمر هى هى !

« ان مسائل الفلسفة لم تتغير على مر الدهور » .

ما مسائل الفلسفة ؟ انها :

الله سبحانه وصفاته ، وصلته بالعالم خلقا وتصريفا ، وصلته
بالانسان قربا وتوجيها ، والبعث وكيفيته وهل هو بالروح فحسب
او هو بالروح والجسد ؟

والخلق الكريم الذى يمثل الفضيلة والكمال .

والخلق السيء الذى يمثل الشر والفساد .

والتبوة والصلة بالله عن طريق الوحي : اثباتا وانكارا .

ثم : هل المعرفة ممكنة ؟

وفى كل هذه الموضوعات الكبرى وغيرها مما يتصل بها اختلف
الفلاسفة وما زالوا .

واستمرت هذه المسائل على مدى سبعة وعشرين قرنا تقريبا
مثار بحث وجدل الى الآن لم يصل الفلاسفة فى واحدة منها الى
اليقين ، ولم توضع واحدة منها موضع الاتفاق !

السمة الخامسة :

ان الاختلاف فى مسائل الفلسفة ليس اختلافا فى الایجاب
فحسب ، وذلك انه قد يجوز أن يكون لسألة ما عدة حلول كلها
ایجابية .

وليس اختلافا في السلب فحسب ، وذلك انه قد يجوز ان يكون لسألة واحدة عدة حلول كلها سلبية ، كلا ! ان الخاف عام في الإيجاب وفي السلب ، وانه ليصل الى الإنكار المطلق والى الإثبات المطلق في كل مسألة ، وانه ليصل بك أحيانا الى طرق مسدودة !
اتحسب ان تعرف شيئا من ذلك ؟

ان الأستاذ البريرفو يقول في كتابه الفلسفة اليونانية :

« أما عن العقل فان سلسلة الآراء الرواقية المتتالية نفسها اثبتت بسهولة انه ليس له قدرة مطلقة حازمة :

١ - فهل في امكاننا ان نعرف عن حبات من القمح متى تكف عن تكوين اقوام ؟

٢ - والى اى حد نثق في اعتراف الكذاب الذى يعترف بانه كذاب ؟

٣ - وعندما نقرر ان دليلا منطقيا هو من الصحة الى الحد المقنع الا يتعين علينا ان نقيم دليلا آخر على صحة حكمنا بانه صحيح ، ثم على الحكم الأخير ، وهكذا الى مالا نهاية ؟

٤ - وكيف يمكن التمييز بين الفكرة الجلية الواضحة وسواها ؟

٥ - على ان الصور التى نراها فى الاحلام تفرض علينا بالقوة المقنعة التى لصور اليقظة نفسها ، فالوحش الذى يطاردنا فى الاحلام ليس اقل ترويعا لنا من وحوش الغابة !

٦ - ثم اذا نظرنا الى المجانين افلا نجد لديهم أيضا ادراكا واعيا جليا ؟

٧ - وعندما نجد انفسنا - بالمصادفة - امام شيئين متشابهين تماما كورقتى شجرة ، أو بيضتين ، أو توأمين ، فإى وسيلة مصطنعة تمكننا من تمييز أحدهما من الآخر ؟

٨ - وحتى في العلوم الرياضية : هل يمكن أن نجد بين قضايها ما هو جلى بحيث يضطر الشعور الى التسليم بصحته ؟
ومع ذلك فانه اذا كان ذلك يحتمل في الحياة العقلية البحتة -
فانه لا يحتمل في الحياة التي تتصل بالسلوك الملح الذي تحتاج
الحياة العملية الى الفصل فيه سريعا . فما موقفنا من هذا
النوع ؟ وما موقف الفلسفة منه ؟

انها تكتفى في الحياة العملية بالترجيح ! يقول « كاريناد » :

« ومع ذلك فلا بد لى نحييا حياة عملية من وجود معادل
يساوى ما هو قاطع وجازم » ، ثم يقول « كاريناد » : اننا
نستطيع أن نجد ذلك المعادل في « الرجحانية » . ان 'دراكتنا على
وجه الترجيح يمكن أن يسمح لنا بالحكم على الأشياء في الأمور
العملية بطريقة وضعية » .

وتصل بك الفلسفة أحيانا الى معقولات يكذبها الواقع ، أو الى
واقع يكذبه المنطق العقلى مع انه واقع مشاهد .

أتحب أن تتسلى بشيء من ذلك ؟

ان الأستاذ « البريرفو » يقول :

« ان التغير يحدث في المكان أو في الزمان ، واذا تصورنا المكان
قابلا للتجزئة الى مالا نهاية فان المتحرك لن يبلغ أبدا غاية سيره مادام
يلزمه - للوصول اليها - أن يقطع أولا نصف المسافة ، ثم نصف
التصف ، وهكذا دواليك الى مالا نهاية !

ولن يبلغ أبدا « آشيل » ذو القدمين السريعتين - السلحفاة
اذا كانت تسبقه ولو بمسافة ضئيلة ، ذلك أنه بينما يجتاز نصف
هذه المسافة تسبقه هي أيضا بمسافة يجب عليه بدوره أن يقطع
نصفها على حين تتقدم هي من جديد !

وعنالك حجة اخرى تنكر امكان تكوين الكل من اجزاء : فان كومة من القمح تحدث عندما ترش على الأرض صوتا يسمع على بعد ، ومع ذلك فنحن لا نسمع الصوت الذى تحدثه حبة القمح الواحدة وهي تسقط .

واذا كان الاستاذ « البريرفو » موجزا مركزا لا يذكر المسائل فى سهولة ويسر ، فان صاحب « قصة الفلسفة » بسطها فى شيء من الوضوح ، فيقول متحدثا عن زينون الايلى :

الدليل على بطلان الكثرة :

ان كانت الكثرة حقيقة واقعة - ونعنى بالكثرة أن الكون ليس شيئا واحدا ، بل وحدات كثيرة متراكمة - كان الكون لا متناهيا فى الكبير ، ولا متناهيا فى الصغر ، لانه مؤلف من وحدات كما فرضت أولا ، ولابد أن تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد الانهيا به بحيث لا يكون لها حجم ، لانه ان كان للوحدة حجم سقطت عندها صفة الوحدة ، واصبحت قابلة للانقسام الى وحدات اصغر منها ، فاذا سلمنا بأن كل وحدة على انفراد لا حجم لها لزم أن يكون الكون الذى يتكون منها لا حجم له كذلك ، لانه حاصل جمعها !

وكذلك يكون الكون لا متناهيا فى الكبير ، لان له جرما لا شك فيه ، وكل جرم قابل للانقسام الى جزئيات لا نهاية لعددها ، ومهما بلغت تلك الجزئيات من الصغر فهي اذا ضربت فى عدد لا نهائى كان الناتج كونا عظيما يمتد الى ما لا نهاية !

واذن ففرض الكثرة يؤدي الى نتيجتين متناقضتين لا يسلم بهما معا منطق سايم ! فلم يعد أمامك من سبيل الا ان تنكر انكارا باننا الكثرة ، وأن تسلم بأن الكون كله شيء واحد لا يقبل التجزئة ، وأن هذه الاجزاء التى تراها متفرقة - باطلة ليس لها وجود !

الدليل على بطلان الحقيقة :

(ا) اذا اردت ان تقطع مسافة ما فستقطع نصفها الاول ،
ويبقى امامك نصفها التالى ثم ستقطع نصف هذا النصف ، ويبقى
نصفه الآخر ، وهكذا ستظل تقطع نصفاً ويبقى نصف الى ما لا
نهاية . واذن فلن تصل الى غايتك المقصوده الى الابد !

(ب) تسابق رجل وسلحفاة . فهب ان السلحفاة تقدمت عشرة
امتر قبل ان يبدأ الرجل نظرا لبطء سيرها ، وكانت سرعة الرجل
عشرة امثال سرعة السلحفاة ، فلما بدأ الرجل ، وقطع عشرة امتر
التى تفصله عن السلحفاة - وجد انها قد تقدمت مترا (اى عشر
المسافة التى قطعها هو) ، فلما قطع هذا المتر كانت السلحفاة
تقدمت عشر المتر ، فاذا قطع هذا العشر تكون قد تقدمت جزءا
من مائة جزء من المتر ، وهكذا يظلان الى ما لا نهائية ، فلو ظل
التسابقان الى آخر الدهر فلن يلحق الرجل السلحفاة .

(ج) اذا انطلق سهم فى الهواء فلا بد ان يكون فى اية لحظة
زمنية ثانيا فى مكان معين ، لانه لا يجوز ان يكون فى اللحظة الواحدة
فى مكانين مختلفين ، ولكن اذا كان السهم فى كل جزء زمنى ساكنا فى
مكان بعينه لزم ان يكون فى مجموع الفترة الزمنية ساكنا كذلك ، لان
استمرار السكون ينتج سكونا ولا يولد حركة !

من هذه الامثلة الثلاثة يتضح ان الحركة مستحيلة وان خيل
لنا انها حقيقة واقعة ، لانك - كما ترى - ان فرضت حدوث
الحركة تورطت فى سلسلة من المتناقضات لا تستقيم مع العقل
والنطق .

وان الفكر الفلسفى ليصل بك احيانا الى انكار السماء والارض ،
وما بين السماء والارض ، ويقول لك : ليس فى الوجود - يقينا -
غيرك انت وحدك !

آخر السمات :

أما السمة الأخيرة : فهي سمة تؤدي إليها لا مناص ، السمات السابقة .

وإذا كانت السمات السابقة يسلم كل منها الى الآخر = فأنبا جميعا تتعاون لتؤدي الى هذه السمة الأخيرة .

هذه السمة الأخيرة هي ان :

« الفلسفة لا رأى لها ! »

وقد تكون هذه السمة مفاجأة لبعض الناس ، كيف يتأتى ان تكون هذه الفلسفة التي ملأت الدنيا صياحا ، منذ ان نشأت ، ولم تكف منذ ان نشأت الآن عن الصياح ، لا رأى لها !

والامر ابسر من ان يحتاج الى استفادة :

اما (اولا) : فلان « الفلسفة لا رأى لها » نتيجة واضحة لكل ما قدمنا .

واما (ثانيا) : فخذ أى مسألة من مسائل الفلسفة فستجد الآراء التي تنكر ، والآراء التي تثبت ، انك ترى الرفض والقبول في كل امر ! والرفض فلسفة ! والقبول فلسفة !

وقد يكون الرأى توقفا عن الرفض والقبول : وهو فلسفة ! وقد يكون شكاً في الرفض وشكاً في القبول في آن واحد ، وهو أيضا فلسفة !

والشك اما ان يكون شكاً في قيمة الآراء التي تعرض : نفيًا او اثباتا ..

واما ان يكون شكاً في قيمة وسيلة المعرفة نفسها ، وهي الحواس والعقل .. وكل ذلك فلسفة في كل مسألة !

واذا تساءت - وانت على علم بالجو الفلسفى ، جو المناهات
والوهم - ما الرأى الفلسفى فى هذه المسألة او تلك فستجد كل
ما قدمناه ماثلا امامك يثبت لك بما لا مرية فيه انه : لا رأى
للفلسفة .

وقبل ان نخلص الى الخاتمة نذكر امرا فى منهج الفكر الفلسفى
فيه عظة وفيه عبرة :

محاورة فيدون :

ان محاورة « فيدون » لافلاطون لها اهميتها لاكثر من وجه ،
منها انها :

- ١ - محاورة يدور البحث فيها حول خلود النفس .
 - ٢ - وهى محاورة لا تتعارض فيها اهداف المناقشين ، وانما
تتحد وتتفق ويحب المناقشون ان يصلوا فيها الى نتيجة
محببة الى نفوسهم ، وهى ان « النفس خالدة » .
 - ٣ - ان الذين يدور بينهم الحوار فلاسفة من الذين لهم وزنهم
واعتبارهم ، واحدهم يسمونه « ايا الفلسفة » ويسمونه
« ايا الفلاسفة » .
 - ٤ - المتحاورون ليسوا من مدرسة واحدة ، وانما هم من مدرستين
مختلفتين ، هما مدرسة سقراط ، ومدرسة فيثاغورس ،
وهما - وان كانتا متقاربتين - ما من شك فى ان جو سقراط
العقلى يختلف هو وجو فيثاغورس الروحى .
- ولهذا الاختلاف فان اتفاقهما على غاية واحدة : « اثبات
خلود الروح » ومحاولتهما الاستدلال عليها ، له اهميته
الخاصة .

هـ - بيد ان الامر الاساسى الهام الذى من اجله نتحدث فى هذا الموضوع هو اتفاق المدرستين على أن « الوحى » فيما يتعلق بما بعد الطبيعة هو السفينة الامينة المتينة ، وان العقل ، الالهيات ، ان هو الا عبارة عن لوح من الخشب اذا قابلته او اذا وازنته بالوحى . ان الوحى سفينة والعقل لوح من خشب !

لقد كان الحوار يدور بين سقراط واثنين من الفيشاغوريين هما « سيمياس » ، و « قابس » ، وهما من كبار فلاسفة المدرسة الفيشاغورية .

واخذ الجميع يجهدون ذهنهم فى البرهنة على خلود النفس ، ويقيمون ادلة وتنقسم بعض ادلتهم الى فروع ثم :
« ويسكت سقراط ، ويسكت الجميع ، وبعد هنيهة يقول سيماس :

ان العلم بحقيقة مثل هذه الامور ممتنع او عسير جدا فى هذه الحياة ، ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول الى آخر مدى العقل ، فيجب :
اما الاستيثاق من الحق ..

واما - ان امتنع ذلك - كشف الدليل الاقوى والتدرع به فى اجتياز الحياة ..

كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح خشب مادام لا سبيل لنا الى مركب آمن وآمن ، أعنى الى وحى الهى » .
وبعد ذلك يعودون الى البحث من جديد حتى :

يقتنع قابس ، ويعلم سيماس انه مقتنع ايضا ، الا أن شعوره
المزدوج بعظم المسألة والضعف البشرى يضطره الى بعض التحفظ
بازاء هذه الادلة على وجاهتها ..

فيسلم له سقراط بحقه في هذا التحفظ ، ويريد قائلا :

بل ان المقدمات انفسها مفتقرة الى بحث أوكد !

ان هناك بحر الالهيات وهناك البحر المائى ..

وكما أن للبحر المائى آلة عبور هى السفينة - فان لبحر
الالهيات آلة عبور هى (الوحي) فاذا استعمل الانسان العقل
فى عبور بحر الالهيات - فانه يكون كإنسان يستعمل لوحا من
خشب فى عبور البحر المائى !

ولكن المضطر - حيث لا وحي - يستمسك بلوح الخشب ،
كما يقول سيماس : « ما دام لا سبيل الى مركب آمن وآمن ،
أعنى الى وحي الهى » . ولوح الخشب هنا هو العقل (١) !

راى الامام الغزالى فى الفلاسفة :

« رايتهم اصنافا ، ورايت علومهم اقساما ، وهم على كثرة
اصنافهم - تلزمهم وصمة الكفر والالحاد ، وان كان بين القدماء
منهم والأقدمين ، وبين الاواخر منهم والاولئ - تفاوت عظيم فى
البعد عن الحق ، والقرب منه !

اصناف الفلاسفة وشمول وصمة الكفر لهم كافة :

« اعلم انهم - على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم - نعتسمون
ثلاثة اقسام :

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية .

الدهريون .

والطبيعيون .

والإلهيون .

الصنف الأول الدهريون : وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العام القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبدا ، وهؤلاء هم الزنادقة .

والصنف الثاني الطبيعيون : وهم قوم أكثروا بحتمهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات ، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات .

فراوا فيها من عجائب صنع الله تعالى ، وبدائع حكمته - ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات من الأمور ومقاصدها ، ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع إلا يحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان ولا سيما بنية الإنسان .

غير أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم - لاعتدال المزاج - تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به ، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا ، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدم كما زعموا ، فدهسوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ! فجحدوا الآخرة ، وأنكروا الجنة والنار ، والحشر والنشر ، والقيامة والحساب ، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب ، فأنحل عنهم اللجام ، وانهمكوا في الشهوات أنهارك الانعام !

وهؤلاء أيضا زنادقة ، لأن أصل الإيمان هو : الإيمان بالله
اليوم الآخر ، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر ، وأن آمنوا بالله
بوصفاته .

الصف الثالث الالهيون : وهم المتأخرون منهم مثل
« سقراط » وهو أستاذ « أفلاطون » و « أفلاطون » وهو أستاذ
« أرسطاطاليس » .

و « أرسطاطاليس » هو الذى رتب لهم المنطق ، وهذب لهم
العلوم ، وحرر لهم ما لم يكن محروما من قبل ، وانضج لهم ما كان
نجا من علومهم .

وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية ،
والطبيعية ، وأوردوا فى الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم ،
وكفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم !

ثم رد « أرسطاطاليس » على « أفلاطون » و « سقراط » ومن
ثان قبله من الالهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم .
الأنه استبقى أيضا من زائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق
للنزوع عنها . فوجب تكفيرهم ، وتكفير شيعتهم من المنسفة
للإسلاميين كابن سينا والفارابى وأمثالهما !

على أنه لم يتم بنقل علم « أرسطاطاليس » أحد من متفلسفة
الإسلاميين كقيام هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما ليس بخلو من
تخبط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع ، حتى لا يفهم ؛ وما
لا يفهم : كيف يرد أو يقبل ؟ ومجموع ما صح عندنا من فلسفة
أرسطاطاليس بحسب نقل هذين الرجلين ، ينحصر فى ثلاثة
أقسام :

١ - قسم يجب التكفير به .

٢ - وقسم يجب التبديع به .

٣ - وقسم لا يجب انكاره اصلا فلنفصله .

ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين اصلا يجب
تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر .

ولابطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب
« التهافت » .

اما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها المسلمين كافة ، وذلك
في قولهم :

١ - ان الاجساد لا تحشر ، وانما المثاب والمعاقب هي الأرواح
المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية !

ولقد صدقوا في اثبات الروحية ، فانها كائنة ايضا ، ولكن
كذبوا في انكار الجسمانية ، وكفروا بالشرعة فيما نطقوا به !

٢ - ومن ذلك قولهم : ان الله تعالى يعلم الكلبيات دون
الجزئيات .

وهذا ايضا كفر صريح ، بل الحق أنه : « لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ، ولا في الأرض » .

٣ - ومن ذلك قولهم بقدوم العالم وأزليته ، فلم يذهب احد من
المسلمين الى شيء من هذه المسائل .

واما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات ، وقولهم انه عليم
بالذات لا يعلم زائدا على الذات ، وما يجرى مجراه - فمذهبهم
فيها قريب من مذهب المعتزلة » .



وقد يتساءل انسان : اذا كان الأمر كذلك فلم انتشرت العلوم
الفلسفية في العالم الاسلامي ؟

يقول في ذاك الحافظ عماد الدين بن كثير في تاريخه سنة ٦٨٧: بعد اخذ التتار بغداد - عمل الخوارجا نصير الطوسي الرصد ، وعمل دار حكمه فيها فلاسفة لكل واحد في اليوم ثلاثة دراهم ، ودار طب فيها للحكيم درهمان ، وصرف لاهل دار الحديث لكل محدث نصف درهم في اليوم ، ومن ثم فشس الاشستفال بالعلوم الفلسفية وظهر .

الامم الغزالي والفلسفة :

والفلسفة التي تعنيها هنا انما هي المحاولات المستمرة التي بدأت منذ العهد اليوناني القديم ولا تزال - لبناء « ما وراء الطبيعة » على العقل ، انها هي المحاولات العقلية لاختراع ما وراء الطبيعة وابتداعه ، بحيث يأخذ العقل حريته في الاثبات والنفي غير متأثر الا سعيه هو التي يفرضها . واذا كان العقل قد اشتغل بالطبيعة والرياضيات ، واذا كانت الطبيعيات والرياضيات قد ادخلت في الفلسفة كأجزاء لها - فان الهدف الاول للامام الغزالي انما هو جانب ما وراء الطبيعة .

ومما لاشك فيه أن العقل قد انتج ثمارا يانعة في الطبيعيات والرياضيات : لقد اقام القواعد المحكمة ، ونظم المبادئ المتقنة ، وانتهى به الامر الى ان شيد الطبيعيات والرياضيات على اساس متينة . وكان الامر كذلك في هذين الميدانين ، لان العقل يعمل في دائرة اختصاصه ، ودائرة اختصاصه انما هي الماديات والمحسوسات أو ما يتمثل فيهما حينما يوجد خارج الذهن كالرياضيات .

وغر هذا النجاح فوما فاعتقدوا أن في استطاعة العقل أن يجول في كل ميدان : في استطاعته أن يجول في الطبيعة وفي ما وراء الطبيعة ! في العالم وفي ما وراء العالم ! في المادة وفي المجردات ! في

عالم الشهادة وفي عالم الغيب ! وكانت النتيجة ان اقبحوا العقل
في عالم ما وراء الطبيعة ، فكأيت الفلسفة الالهية العقلية ، وكان
الاخفاق التام للعقل في هذا الميدان !

وهذه الفلسفة العقلية التي تبحث في الغيب انما هي انحراف
عن الطريق المستقيم ، وهذا الانحراف حديث العهد نسبيا ، فهو
يقتدى كما قلنا بالعهد اليوناني ، وأشهر من تولى أمره في ذلك
العهد انما هو « أرسطو » .

وأرسطو هذا الذي يعتبره بعض المؤرخين أكبر عقلية فلسفية
ظهرت على وجه التاريخ - هو أيضا أشهر الذين انهار مذهبهم في
عالم ما وراء الطبيعة ! وكان اخفاق عقله هذا الكبير فيما يختص
بمعرفة الغيب من اوضح الأدلة على ان عالم الغيب أسمى عن ان
يتناوله العقل البشرى الخطاء ! ولقد كانت الاعتراضات على مذهبه
قوية عامة شاملة حتى ان تلاميذه دب اليأس في نفوسهم من اقامة
عالم ما وراء الطبيعة على أساس العقل ، فلم يمكنهم ان يردوا على
الاعتراضات ، وراوا انه اذا كان أستاذهم قد أخفق هذا الاخفاق في
عالم الغيب فانهم سيخفقون من باب أولى لو حاولوا اقامة مذهب في
الالهيّات جديد ! يقول الأستاذ سانتلانا بعد ان ذكر الاعتراضات
على مذهب أرسطو :

ان ذلك حمل التلامذة بعد موته على الاياس ما الالهيات
والتفرغ الى علم الطبيعة وعلم الأخلاق اختصوا بهما في القرن
الثالث قبل الميلاد ، حتى لقبوا بالطبيعيين ولا سيما شيعة
« ثاوقرستيس » و « استواثون » اللذين خلفا أرسطو في رئاسة
« دار العلم » التي كانت للمشائين يائينا .

انصرف اذن تلاميذ أرسطو - يائسين - عن عالم ما وراء
الطبيعة الى عالم الطبيعة والأخلاق ، واذا كان مذهب زعيم العقلين

قد انهيار فمن باب اولى ان ينهار مذهب غيره ممن هم اقل منه ،
ولكن هذا الانهيار المتتابع للمذاهب العقلية فى الالهيات لم يضرب
الناس عن هذا النمط من المحاولات التى مآلها دائما الاخفاق !
وتتابعت هذه المحاولات فى الشرق والغرب الى عهد الامام
الغزالى .

ورأى الامام الغزالى بيصيرته النقادة ، وبجدسه الملم - ان
هذا الطريق الذى انحرفت اليه الفلسفة وسارت فيه انما هو
طريق مسدود ، ولا بد اذن من محاربة هذا العبث الذى يسمونه
« الفلسفة العقلية » . لا بد من محاربته لاسباب عدة : فهو اضاءة
للوقت ، وهو تشكيك للبشرية ، وزعزعة للايمان ، وليس له من
نتيجة الا التفرق والاختلاف ، وتوهين المقدسات !

على انه اذا كان يلتمس لليونان العذر فى معالجة هذا الموضوع
لعدم وجود الوحي المعصوم الذى يهديهم الطريق ، وينير لهم الجادة
- فليس هناك من عذر للمسلمين وبين ايديهم رسالة السماء ممثلة
فى « القرآن » !

وهو : كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير .
(لا ياتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه تنزيل من حكيم
حميد) . وقد تكفل الله بحفظه (انا نحن نزلنا ونذكر وانا له
لحافظون) .

ليس للمسلم اذن - فيما يرى الامام الغزالى - ان يحاول
ابتداع عالم ما وراء الطبيعة ، او اختراعه عقليا ، ولكن المسلمين
اخذوا فيما اخذ فيه اليونان ، واعتمدوا على العقل ، والقوا
قيادهم اليه ، فتفرقوا مذاهب شتى ، وطرائق قددا ، واصبح
للفلسفة برغم هذا بريق فى الابصار ، ولعمان كالسراب يجذب
الكثيرين !

لا بد اذن من التشنير عن ساعد الجبد ، وهدم هذا الزيف ،
وابطل هذا السحر ، حتى يعود الناس الى الاعتصام بجيبل الله
وعندم التفرق .

وحمل الامام الغزالي على الاساس الذى تقوم عليه الفلسفة
وهو « العقل » حملة عنيفة ، وهجم عليه هجوما قويا ، ولم يفتر
قط عن مهاجمته منذ أن ألف كتابه القيم « تهافت الفلاسفة »
في محاولة موفقة كل التوفيق ، جريئة كل الجراءة ، طريقة كل
الطرافة . وما كان المقصد الاول والهدف الاساسى لهجومه
هدم الآراء في نفسها ، فبعضها صحيح ، موافق للدين ، ومع ذلك
فقد هدم الامام الغزالي المنهج العقلى الذى استندت اليه هذه
الآراء : فخلود النفس مثلا رأى يقول به الغزالي ، ويقول به
الفلاسفة ، ولكن الامام الغزالي حمل معوله على طريقة الفلاسفة في
اثبات خلود النفس وهدم أدلتهم ، وضرب بمعوله فيها فانهارت
وتهافتت ، ومع ذلك فقد كان هو مؤمنا بهذا الخلود ، انه لم
يلتزم في هذا الكتاب الا تكدير مذهبهم والتعبير في وجه أدلتهم بما
يبين تهافتهم !

ومقصوده : تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن أن
مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم .
ويقول : انا لا ادخل في الاعتراض عليهم الا دخول مطالب
منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه ، مقطوعا
بالزمامات مختلفة :

- فالزمام : تارة مذهب المعتزلة .
- وثانية : مذهب الكرامية .
- وطورا : مذهب الوقفية .
- ولا أنهض ذابا عن مذهب مخصوص .

ويقول الأستاذ « بلاسيوس » بحق : « ان الغزالي حينما سمي كتابه ، تهافت الفلاسفة كان يريد ان يمثل لنا ان لفعل الانساني يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول اليها ، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار : فاذا ابصر شعاعا شبيه نور الحقيقة انخدع به ، فرمى بنفسه عليه وتهافت فيه : ولكنه يحطىء مخدوعا بأقيسة منطقية خاطئة : فيهلك كما يهلك البعوض » .

فكان الغزالي يريد ان يقول . « ان الفلاسفة خدعوا بأشياء اصروا اليها بلا اعمال روية ، فتهاوتوا ، وهلكوا الهلاك الأبدي » .

وفي كتاب التهافت هدم الامام الغزالي عقليا ما بناه الفلاسفة معتمدين على عقولهم ، ونهافتت الآراء تحت فلمه ، ومن الحق ان نقول : ان ادلة الامام الغزالي فيها من القوة ومن الرسوخ بحيث لا تقل من وجهة النظر العقلية - عن ادلة الفلاسفة العقلية .

وما من شك في ان حملة الامام الغزالي اما كانت موجهة أولا وبالذات الى العقل ، والقضية المتنازع عليها هي قضية استطاعة العقل الوصول الى المعرفة اليعينية في عالم « ما وراء الطبيعة » . الامام الغزالي ينكر ، ويثبت انكاره بالاحصاق المتتابع للفلاسفة ، ويثبت ايضا بهدم العقل لكل ما بناه العقل نفسه في هذا الميدان .

والتعارض اذن بين الامام الغزالي والفلاسفة اما هو تعارض كلي ، ولذلك فان المحاولات الكثيرة المتعددة لتصحيح آراء الفلاسفة أو لتصحيح بعضها ، وبقد الامام الغزالي في حملته على هذا الرأي أو ذاك ، والانتصار لوجهة النظر الفلسفية في هذه أو تلك - ان ذلك كله غير مجد في القضية التي اثارها الامام الغزالي ، وهي محاولات جهل القائلون بها موضوع النزاع على حقيقته أو تجاهلوه !

ومن هنا كانت محاولة ابن رشد - وهو أكبر المدافعين عن الفلاسفة - تصويب آراء الفلاسفة في كتابه « تهافت التهافت »

عملا غير مفيد في حسم النزاع ، اذ ان دائره النزاع الحقيقيه انما هى الاساس الذى بنيت عليه الآراء وليست الآراء نفسها ؛ والواقع ان فكرة الامام الغزالى لاتزال للآن تتسم بالسهولة والوضوح والقوة ؛ لقد اخفقتم ايها العقليون ، والدليل على اخفاقكم اختلافكم المستمر ، هذا الاختلاف الذى اصبح وكأنه القاعدة والمداد العام !

واذا اردنا فى النهاية تقدير مدى الآثار التى كانت ولا تزال ثمره لفكرة الامام الغزالى هذه - فان خير ما نفعل فيما يتعلق بذلك ، وخير ما نختم به هذه الكلمة هو أن ننقل رأى الدكتور محمد اقبال ، وهو رأى يتسم بالرصانة والعمق . يقول محمد اقبال فى كتابه « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » :

« على انه لا سبيل الى انكار ان الدعوة التى نهض لها الغزالى تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد ، مثلها فى ذلك مثل الدعوة التى قام بها « كانت » فى المانيا فى القرن الثالث عشر .

ففى المانيا ظهر المذهب العقلى لأول عهده حليفا للدين ، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العقيدة من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسيا ، فكان الطريق الوحيد اذن : أن تمحى العقيدة الدينية من سجل المقدسات !

وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة فى فلسفة الأخلاق ، ولذا مكن المذهب العقلى من سيادة الالحاد .

تلك كانت الحال فى المانيا عندما ظهر « كانت » وكشف كتابه « العقل الخالص » عن قصور العقل الانسانى ، فهدم بذلك ما بناه اصحاب المذهب العقلى من قبل ، وصدق عليه القول بأنه كان أجل نعم الله على وطنه .

وان التشكك الفلسفى الذى اصطنعه الغزالى على تطرفه بعض الشيء قد انتهى الى النتيجة نفسها فى العالم الاسلامى ، اذ قضى

ذلك على المذهب العقلى الذى كان موضع الزهو على الرغم من ضحاكته ، وهو المذهب الذى سار فى الاتجاه اليه نفسه المذهب العقلى فى ألمانيا قبل ظهور « كانت » .

غير أن هناك فارقا هاما بين « الفزالى » و « كانت » ، فإن « كانت » تمنى مع مبادئه تمسسيا لم يستطع معه أن يثبت أن معرفة الله ممكنة .

أما الفزالى فعندما خاب رجاءه فى الفكر التحليلى ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية ، وألقى فيها مكانا للدين قائما بنفسه . وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم ، وعن الفلسفة الميتافيزيقية .

.....

تجربتي مع الفلسفة :

ان هذه الخاتمة تجربة شخصية .

ولعل القارئ اكريم يسمح لى بأن اتحدث عن الجو الذى عشتة فى بواكير حياتى الفلسفية :

لقد كان ذلك لأول عهدى بجامعة باريس حينما ذهبت الى فرنسا للدراسة .

أحب ان أصف الجو الذى عشتة ، وكيف تصرفت - بتوفيق الله - فى أثنائه .

... ودخلت الجامعة ، وبدأت الدراسة فى علم الاجتماع وعلم النفس ، ومادة الأخلاق ، وتاريخ الأديان .

وكانت هذه المواد يتزعم دراستها وتدريسها الاساتذة اليهود ، أو الذين تتلمذوا على الاساتذة اليهود .

وكانت هذه المواد كلها تفسر في تيار محدد ، هو أنها « علوم
مبتع » ، أى أنها لا تتقيد بوحى السماء ، ولا تتقيد بالدين على أنه
وضوح النبى ، فهى تدرس موضوعاتها على أنها ظواهر اجتماعية ،
وظواهر انسانية .

وبدانا فى الدراسة نسمع مختلف الآراء فى نشأة الدين ، ومختلف
الآراء فى تفسير النبوة ، وينتهى الأمر برأى الأستاذ فى الموضوع .

وليس فى هذه الآراء - على اختلافها وتعددتها - ما يتجه الى
أن الدين وحى من السماء ، أو أن النبى موصول الاسباب بالسماء !
وإذا انتظرنا من الأستاذ أن يصحح الوضع ، فيدلى فى النهاية برأيه
مثبتا الألوهية والنبوة هادما للآراء الأخرى واصفا لها بانوسا
ضلال ! ..

إذا انتظرنا ذلك منه فانتا نكون واهمين ، فانه واحد من هؤلاء
المشترات من الأساتذة فى هذه المواد وما شابهها المنغمسين فى تيار
المادية ! لقد فسرت الجامعات الأوربية العلم على أنه القواعد التى
تقوم على التجربة والملاحظة ، والتزمت بأن تفسر وان تشرح علم
الاجتماع وعام النفس وجميع الظواهر فى الآفاق وفى النفس ، على
هذا الأساس ، والتزمت ذلك أيضا فى تاريخ الأديان .

هذه العلوم بالذات وفروعها تتعاون - فى جامعات الغرب -
لنقود الانسان متساندة الى الالحاد !

ان للدين - فيما يزعمون - نشأة انسانية اجتماعية . وان
للخلق - فيما يرون - نشأة انسانية اجتماعية ، وقد تواضع
الناس على سلوك معين سموه « فضيلة » وعلى سلوك آخر سموه :
« رذيلة » ، ودراسة الدين والأخلاق اذن تتجه الى النشأة والمظاهر
وعوامل التطور وظواهر التطور .. وليس للسماء فى الدراسة من
نصيب اللهم الا الوصف لظاهرة نشأت فى المجتمع .

وكل الظواهر والمظاهر في هذه الدراسات اعتبارية نسبية متغيرة
متبدلة لا تثبت على حال ، ولا تستقر على وضع ، لأنها في كل يوم
تتبدل حالا بحال ...

وهذه الأفكار تتكرر في هذه المواد : تسممها في علم الاجتماع ،
وتسممها في علم النفس وتسممها في دراسة الاعلام ونسممها
في دراسة تاريخ الاديان ، وتسممها في دراسة العلوم المتفرعة من
كل ذلك .

والشاب الذي انتقل من الاقسام الثانوية الى الجامعة يتأثر
بأساتذته ، فاذا كان الاساتذة متعاونين على هدم القيم الثابتة
والمثل العليا التي يقررها الدين وتقررها الأخلاق - اذا كان الامر
كذلك - فان الطالب الذي يعيش في أجواء تتعاون كلها على هدم
عقائده ومثله وقيمه ينتهي به الأمر - في الأغلب الأعم من الحالات -
بأن تنهار هذه القيم في شعوره !

ومن هنا كانت الظاهرة التي تجدها في طلبة الجامعات في أوروبا
من الاستحفاف بكثير من العقائد ، وبكثير من القيم ، وينتهي الطالب
بالإلحاد ، أو على أقل تقدير بالإيمان الكامن الذي لا فاعلية له
ولا تأثير في سلوك الانسان !

وكنت - من غير ما شك - اضيق بكل ما يجري في هذه
الدراسات ، ولكن الله سبحانه وتعالى الهمنى التفكير في قيمة آراء
الاساتذة انفسهم في هذه المواد .

وبدأت افصل بين عالمين من المعرفة : عالم الماديات كالطب
والطبيعة والكيمياء ، وهذه أمور تحكمها التجربة ولا تتعارض مع
والدين ولا اختلاف فيها ، وعالم التفكير المجرد في الدين والأخلاق
والمجتمع .

واخذت ادرس في اناة هذا الجانب الآخر من الزاوية التاريخية، فوجدت انه منذ بدا التفكير العقلى فيها ، بدأ فى اللحظة الاولى الاختلاف فيه ، وبدأ كل زعيم من رعمائه ينتقد الآخرين فى عصره، وكل مفكرى عصر ينتقدون المفكرين فى العصر السابق عليه ، وهكذا الأمر .

وما من شك فى أن هؤلاء الأساتذة الذين يدرسون لنا ينتقد بعضهم بعضا فى آرائهم ، ويخطئ بعضهم بعضا ، كما ينتقدون السابقين عليهم ويخطئونهم ! وسيصنع من بعدهم صنيعهم ، فيوجهون اليهم النقد ويخطئونهم ، وهكذا الى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

لقد أخذ « دوركايم » اليهودى ، يعمل بمعاول هدامة فى كل القيم والمفاهيم الدينية والأخلاقية ، وأخذ تلميذه الأكبر اليهودى « ليفى بروهل » ينهج منهجه ويسر على طريقه فى علم الاجتماع وفى علم الأخلاق . وكتاب « ليفى بروهل » : « الأخلاق وعلم العادات » - مثل واضح لهذا النوع من هدم القيم ومحاولة القضاء على كل المثل .

فكرت اذن فى اختلاف الآراء ، أو فى هدم بعضها بعضا فى مواجهة كل ما يقوله الأساتذة ، وكنت اقول فى نفسى - فى مواجهة كل أستاذ : سيهدمك المعاصرون لك، وسيهدمك الذين يأتون من بعدك !

ولكنى فى مواجهة كل هذه الآراء اللاحادية - كنت أتشبث بيقين لا شك فيه :

كنت اقول فى نفسى : اذا كانت الأخلاق نسبية فهل يأتى الزمن الذى نعتقد فيه : ان الصدق رذيلة ! أو ان الشهامة شر ! أو ان الشجاعة سوء ! أو ان العفة جريمة ، أو ان كذا ، أو كذا ؟ ثم اعود الى نفسى فاقول : كلا ...

واتساعل من جديد فى مجال العقائد : هل سيأتى اليوم الذى لا نقول فيه بوحدانية الله ، أو لا نقول فيه بارادته وعلمه ؟
واعود الى نفسى واقول : كلا .

كنت أحاول دائما أن أردد أن هؤلاء القوم يسرون فى طرق
لا تنتهى الى غاية .

ما هدفهم من ذلك ؟ ما غايتهم ؟

وما كنت أجد الإجابة عن هذا السؤال آنئذ ، لكننى عرفت فيما بعد أن هذا هو المنهج اليهودى الذى رسموه بعد تفكير طويل، والتزموا القيام به بكل الوسائل أو بكل الطرق ، وهو منهج التشكيك فى القيم والمثل والعقائد والأخلاق !

يستخدمون هذا المنهج فى المجالات المختلفة لافساد المجتمعات وتحللها أخلاقيا ودينيا ، ويضيفون اليه العمل على إثارة العمال على أصحاب رعوس الأموال ، وعلى إيجاد الضغائن والفتنة بين مختلف فئات الشعوب ، والثمرة التى يعملون دائبين على الوصول إليها : أن تكون المجتمعات شاكّة مملوءة بالفتن ، وذلك سبيلهم الى السيطرة .

أن اليهود يهدفون من وراء كل ذلك الى السيطرة على العالم .
أنهم يحطمون القيم والمثل حتى لا يكون فى المجتمعات قوة من عقائد، أو قوة من خلق . ومن أجل ذلك تعاونوا على أن تكون لهم الكلمة الأولى فى الجامعات فى علم الاجتماع وفى علم النفس ، وفى مادة الأخلاق ، وفى تاريخ الأديان . . وفى الفلسفة . ولم يكن من السهل على فى أثناء هذه الدراسة الاستمسالك الواثق بالقيم والمثل التى نشأت عليها . ولولا عون من الله سبحانه ، وتوفيق منه ، ولولا لطف الله - لصرت كواحد من هؤلاء الألوفا الذين يدرسون فى الجامعات الأوروبية ، ثم يخرجون منها وقد تحطمت فى نفوسهم المثل الدينية الكريمة !

وانتهيت من هذه الدراسة ، ثم كانت المرحلة التالية هى مرحلة
« الدكتوراه » .

وبعد تجارب هنا وهناك فى مجالات مختلفة من الموضوعات ،
وبعد تردد بين هذا الموضوع أو ذاك ، هدانى الله - وله الحمد
والمنة - الى دراسة موضوع التصوف الإسلامى . ولم يكن ذلك
مصادفة ، وانما هى بداية وتوفيق من الله سبحانه وتعالى ، وهى
عناية اعجز عن شكر الله سبحانه وتعالى عليها . وانغمست فى العنصر
الأساسى فى موضوع الرسالة ، وهو دراسة الحارث بن اسد
الحاسبى .

انغمست فى جو مجموعة من المخطوطات لهذا العالم الكبير
المستنير ، ورايت أنه قد مرت به - هو الآخر - فترة من الضيق
لاختلاف الآراء وتفرقها ، والحيرة فى أيها الأحق وأيها الأصوب ؟ ثم
هداه الله سبحانه الى الطريق الأقوم .

ووجدت فى جو الحارث بن اسد المحاسبى الهدوء النفسى ، أو
الطمأنينة الروحية ، ولكنه هدوء اليقين ، وطمأنينة الثقة بما يعلم .

فقد القى بنفسه فى معترك المشاكل التى يثيرها المتدعون
والمنحرفون ، وأخذ بصارع مناقشا ومجادلا وهاديا ومرشدا متخذًا
الأساس الأصيل والمصدر الأول : القرآن والسنة ، متخذًا ذلك
مقياسا وحاكما متحكما فى كل ما يقال أو يفعل .

وانتهيت من دراسة « الدكتوراه » وأنا أشعر شعورا واضحا
بمنهج المسلم فى الحياة ، وهو :

منهج « الاتباع »

ان ابن مسعود رضى الله عنه يقول كلمة موجزة عن هذا المنهج
كانها اعجاز من الاعجاز ، أنه يقول :

« اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم » .

وهى كلمة حق وصدق ثرية بالمعاني الطويلة العريضة ، يبرهن آخرها على أولها ، والنهى فى وسطها يبرهن عليه أيضا آخرها : أى اتبعوا فقد كفيتم ، والكافى هو الله سبحانه وتعالى الذى أوحى المبادئ والأصول والقواعد ، وطبق رسول الله صلى الله عليه وسلم كل ذلك وبينه ، فكان تطبيقه مقياسا وبيانا ومرجعا يرجع اليه المختلفون .

« ولا تبتدعوا فقد كفيتم » : ان الذى يتدع هو من لا كفاية له ، ولكن الله سبحانه وتعالى بعد أن اكمل الدين وأتم النعمة - ليس هناك من مجال ، ولا من حاجة الى الابتداع .
لقد كفانا الله ورسوله صلى الله عليه وسلم كل ما يصلحنا من أمر الدين .

لقد كفينا ، وعلينا اذن الاتباع . ولا منهج لنا الا الاتباع .

وبعد أن وقر هذا المنهج فى شعورى واستيقنته نفسى اخذت ادعو اليه : كاتبا ومحاضرا ومدرسا ، ثم اخرجت فيه كتابا خاصا هو كتاب : « التوحيد الخالص ، أو الاسلام والعقل » .

وما فرحت بظهور كتاب من كتبى مثل فرحى يوم ظهر هذا الكتاب ، لأنه هو خلاصة تجربتى فى حياتى الفكرية .

وكل ما كتبتة عن التصوف ، وعن الشخصيات الصوفية - فانما يسير فى فلك هذا المنهج ، منهج الاتباع .

هذا وبالله التوفيق

عبد الحليم محمود



المشكلة الأخلاقية والمشاعر التي تؤدي إليها

الإنانية :

عندما نجد في شيء ، أو في شخص ، أو في عمل ، سببا
لسرونا خاصة ، أو عندما نتذكر انه كان كذلك ، بل وعندما نتخيل
انه من الممكن ان يكون سببيا لذلك السرور ، فاننا نشعر نحوه
برغبة تحملنا على البحث عنه أو على القيام به .

وحيثما نشعر ان في شيء ، أو في شخص ، أو في عمل ، سببا
لآلامنا خاصة ، أو حينما نتذكر انه كان سببا لهذه الآلام ، بل
وعندما نتخيل انه من الممكن ان يكون سببا لهذه الآلام ، فاننا
نشعر نحوه ببغض يحملنا على الفرار منه ، أو على تحاشيه .

ولقد أبان « سبينوزا » ، من قبل ، عن هذه الفكرة وافاض
عليها نورا ساطعا ، ولا يزال ما قاله بصدها محتفظا بكل ما له
من نفاسة .

ومن هنا يلاحظ ان لذاتنا وآلامنا ليست جميعا من قبيل
واحد .

ان بعضها مرتبط بارضاء ما يسمى « الميول الانانية » ، او بمعارضتها . كل فرد يسعى الى الاحتفاظ بحياته ، بل هو يعمل فوق ذلك ، على ان يمكن لنفسه في سلم الحياة مكانة خاصة ، فاذا اتيح له ما يرضى ميوله شعر بالسرور ، واذا ما حالت الحوائل دون ارضاء تلك الميول قلق وتألم . ومن هنا ينشأ عالم من النزعات . ذلك العالم الذى لو انفرد بنفسه لحملنا على ان نتخذ الانانية التامة شعارا لنا : « كل شئ لى ولو كان ذلك على حساب الآخرين » .

الايثار او (المشاركة الوجدانية) :

ومع ذلك فليست الانانية هى المصدر الوحيد لالامنا وملداتنا .

ان كثيرا من الناس قد وهبوا رقة العاطفة « المشاركة الوجدانية » اى انهم يتألمون لالام الآخرين ، وانهم يسرون لسرورهم : ما اكثر اولئك الذين ليس في طوقهم ان يشاهدوا حادثة ، او يروا الدم يسيل ، او تقع عيونهم على منظر عملية جراحية ، او يسمعون نحيبا دون ان يعصر الالم قلوبهم عصرا اليما ، ودون ان تسيل عبراتهم مع الباكين ، بل ربما وقعوا في حالة انشاء . ثم اليس سرور الآخرين وضحكهم ومرحهم يشبع في نفوس سواهم نفس الحالة ؟ ولا اخالنا بحاجة الى اكثر من ذلك لتلطيف الميول الانانية . ان ذلك الذى يألم لالام الآخرين ليتحاشى ايلامهم ، انه لبيدل وسعه لتخفيف آلامهم . كما ان من يسعد بمسرات الآخرين يتحاشى ان يعكر عليهم صفوها ، بل انه ليفكر جادا ، في اتمامها . وهذا منبع ثان للذة والالم ، لو فرضناه وحده لحملنا على تحقيق المثل الاثنى : « كل شئ للآخرين ولو كان ذلك على حسابى » .

وحى الضمير :

وليس هذا كل ما نريد قوله . فالأكثرية من الناس ، بل ربما جميعهم ، يكون لهم ضمير متى أدركوا سن الرشيد . فحينما يشرعون فى عمل فانهم يشعرون بأن هذا العمل اما أن يكون واجب التنفيذ ، واما أن يكون واجب الترك ، واما أن يكون من قبيل المباح . وحينما يقومون بالعمل، سواء أراعوا الضمير ام لم يراعوه، فانهم يشعرون ، اثر القيام به ، بمشاعر مختلفة . فاذا كانوا قد خضعوا لحكم الضمير ، فيما أوجبه ، فانهم يشعرون بتقدير لانفسهم تصحبه لذة ظاهرة : الرضا الأخلاقى . اما اذا كانوا لم يستجيبوا لصوت الضمير فانهم يشعرون باحتقار لانفسهم شديد الايلام : تبكيت الضمير .

ومن هنا كان ، عند الذين يشعرون شعورا قويا بهذه العواطف، مصدر ثالث هو « وحى الضمير » وهؤلاء غايتهم استشعار الرضا الأخلاقى ، والانسجام مع انفسهم والاعتزاز بها وفوق ذلك : أن يتحاشوا تأنيب الضمير ، وأن يكونوا من انفسهم غير ملومين .

ومن هنا نشأ منبع جديدة للذة والالم ، لو وجد وحده عند الفرد لكان منهجه فى الحياة « ارضاء ضميره اولا (وقبل كل شئ) ، والطاعة فى كل الاحوال لما يأمر به ، والخشية من تأنيبه، وعمل كل ما يشعر النفس بكرامتها » .

اساس المشكلة الأخلاقية :

وسواء اكانت اللذات انانية ، ام كانت ايثارية ، ام منبعثة عن الضمير ، فان قلب الانسان المتزن يستشعرها جميعا . والنتيجة لكل هذا هى أن يتجاذب الانسان مختلف الرغبات التى تنشأ عن دافع داخلى واحد ، وان تكن تلك الرغبات لا تكاد تنسجم فيما بينها . حقيقة أنها تنشأ جميعها عن « اللذة والالم » ذلك المنبع

الذى نشعر به أو نكون قد شعرنا به ، أو نتخيل أنه من الممكن أن نشعر به . غير أن تلك اللذة وذلك الألم تتعدد أسبابهما وتختلف وتشابك ، حتى أن نفوسنا في كل لحظة لينالها من تجاذبها ما نال من التمزيق جسم « رافايك » التعس (١) .

ذلك هو أساس المسألة الأخلاقية : مطامح مختلفة تنبعث فينا فماذا يجب اتباعه منها ؟ أنلتزم وحي الأنانية ؟ أنستسلم لعاطفة الرحمة ورقة الشعور ؟ أم يجب أن نضع في المقام الأول من عنايتنا طمأنينة الضمير والاعتزاز المشروع بالكرامة ؟
أن هذه المسألة قد ظهرت ، على مجرى التاريخ بمظهرين مختلفين : أحدهما خفيف الوقع نسبيا (٢) والآخر محزون ومفجع (٣) .

١ - المظهر الخفيف الوقع نسبيا :

أن جميع الفلاسفة الذين عنوا بالمسألة الأخلاقية قد أدركوا هذه الحقيقة : أن الأساس الأول للحياة الأخلاقية إنما هو « الإرادة الخيرة » .

لكن ما هذه الإرادة الخيرة ؟ لقد فسرها « كانت » بمعنى

(١) رجل فرنسي قتل هنرى الرابع وحكم عليه بالقتل تمريقا يربطه بين لوبعة من الخيل سيق كل منها في ناحية فتقطع جسمه قطعا .

(٢) لأن أكثر ما فيه هو أن فريقا من الفلاسفة لم يعتقدوا عصمة الضمير الذى هو الوسيلة الوحيدة للهداية ، في الطبيعة الإنسانية ، وراحوا يبرهنون مجزؤه عن ضبط السلوك الإنسانى في كثير من الأحيان . ولكنهم مع ذلك لم ينكروه انكارا تاما ، ولم يجردوا الإنسانية من القيم الأخلاقية كما فعل أصحاب المظهر المحزون المفجع .

(٣) أصحاب هذا المظهر ، كما سيأتى ، فريق من الفلاسفة الماديين انكروا الضمير والفضيلة وجميع القيم الأخلاقية وأبوا أن يعتقدوا أن الإنسانية في عدالتها وتواصلها وتراحمها يمكن أن ترتفع من مستوى النحل والنمل الذى سخرته الطبيعة تسخيرا . فهو يأتى بأروع مظاهر التفضية والتعاون ولا شيء في ذلك سوى البلاء والنفلة .

معين (١) . بيد ان لها معنى آخر اكثر شمولا : لكى يكون المرء ذا ارادة خيرة ، عليه ان يقوم بأميرين .

١ - يجب عليه ، قبل الشروع فى العمل أن يتحقق ، باخلاص ، ما يجب عمله لكى يكون سلوكه احسن ما يمكن فى الأحوال التى تعرض له .

٢ - انه ، عندما يتكون له رأى صادق فيما ينبغى فعله ، يجب عليه ان ينفذ ، فى اخلاص تام ، ما بدا له انه الافضل .

ان الانسان الذى يسير هكذا يكون قد حاول ، حقا ، كل ما يمكنه لكى يكون عمله خيرا . ويكون قد حقق الشروط التى اذا فقدت لم يكن العمل اخلاقيا . وله ، اذن ، أن يكون راضيا عن نفسه . وانه لغير ملوم فيما اختاره لنفسه من مبادئ خلقية . لكن ، من اجل ذلك ، ايمكن أن يقال انه سلك سلوكا حسنا ؟

لقد حاول بعض الفلاسفة اقناعنا بهذا . وذهبوا وفى مقدمتهم « جان چاك روسو » الى أننا نملك بصيرة نعرفنا الخير والشر . وقد رأوا أن ضميرنا هو خاصية فطرية يمكننا أن نشق بها فى اطمئنان تام « هاد موثوق به ومعصوم من الخطأ » (٢) .

(١) هى عند (كانت) القوة المنفردة لما يوحى به الضمير . فاذا كانت خيرة اعرضت من وحي الشهوات ونفلت وحي الضمير بكامل حريتها . واذا كانت شريرة سيئة التكوين اعرضت عن ذلك الوحي الخير دائما من الضمير ، وجرت وراء الشهوات (وهى مناهج الخيرة والشرية . اما الضمير فخير دائما .

(٢) هكذا يرى (كانت) فى الضمير تماما . ويرى ان الارادة الخيرة متى اطاعت الضمير وحاولت بكل قواها أن تنفذ وحيه فقد ادت ما عليها وكانت خيرة ولو لم تصل الى غرضها المقصود بأى سبب من الاسباب .

ولو ان اولئك الفلاسفة اصابوا الحقيقة لما احتيج الى عرض المسألة الأخلاقية على بساط البحث (١) . لكنهم لم يصيبوا في هذا الرأي . فمنذ بدأ المفكرون رحلاتهم شاهدوا أن الناس ، في كل العصور ، وفي جميع الاقطار ، يستشيرون ضمائرهم ، ولكنها لا نسمعهم جميعا لحنا واحدا . اذ أن ما يظهر عدلا وخيرا لبعض النفوس الخلصة ، في عصر خاص ، لا يظهر عدلا ولا خيرا لنفوس أخرى هي أيضا مخلصة ولكنها عاشت في عصر آخر ، أو مكان آخر .

وهل يراد لذلك أمثلة ؟ ان الأمثلة لتجمل عن الحصر .

اننا لنجد بعض تلك المثل عندما نوازن بين أحوال الضمير ، خلال مختلف العصور . ففي العصور القديمة اليونانية - اللاتينية كان نظام الرق مشروعا : ان أشرف القلوب ، اذ ذاك ، كانت تجد من الطبيعي أن يباع الرجال والنساء والأطفال ، وأن يعاملوا معاملة السوائم . وكانت القوانين الرومانية القديمة تجعل من المرأة والأطفال ملكا للزوج ، كما لو كانوا أمتعة أو أنعاما . ولهذا كان للأب ، من بين الحقوق الأخرى ، الحق في أن يعرض ابنته المولودة حديثا في السوق العام ، اذا كانت له بنت أخرى .

ولسنا بحاجة الى أن نذهب بعيدا . فهاهم أسلافنا (٢) كانوا يرون شرعية تطبيق العقوبة على مجرد ظن الجريمة . وكانوا،

(١) أي لكان حلها سهلا جدا بحيث لا يبقى محل للجدل حول خيرية الأشياء وشريرتها . لان الضمير المصوم بطبيعته سيرشد جميع الناس الى طريق الهدى ويجنبهم طريق الضلال . وهذا الاعتراض هو بدء الهجوم من الفريق الذي يهوا من دعوى عصمة الضمير وعلى رأسهم (مونتيني) و (لوك) و (بوجنفيل) و (ديلو) .

(٢) أسلافنا : أي الفريسيين القدماء أسلاف المؤلف .

بلا أدنى قلق ، يشاهدون الفرد مشنوقا ، من أجل اختلاس تافه .

وكذلك نشاهد هذا الفرق بمقارنة أحوال الضمير في الأقطار المختلفة . فالشعوب التي يسود فيها نظام تعدد الزوجات لا تعتبر من يتزوج بعدد منهن بريسا فقط ، بل انها ، فوق ذلك ، لتعد هذا العمل ، منه ، ساميا ومشرفا الى حد كبير (١) . وان مشاعر الحياء القوية جدا عند الشعوب المتحضرة لا تهم قليلا ولا كثيرا ، عند شعوب مثل زنوج الكونغو ، وسكان جزائر « تاييتى » .

ومن ناحية أخرى ، فانه لا شيء أغرب من مشاهدة بعض الالتزامات التي تقتضيها حياة بعض البدائيين . وليس من المجهول ما يعد من المحرمات الدينية عندهم : مثل تحريم بعض أنواع اللحوم ، أو بعض أنواع الأشربة ، أو خروج النساء بدون حجاب .

وامر الطقوس السائدة في البلاد « الأوقيانوسية » معروف مشهور . فهن تعتبر من الآثام ما قد يظهر لنا طبيعيا ، بل غريزيا ، ذلك ، ما يظهر لنا ضروريا : انها تحرم تناول الطعام تحت سقف ، والمكث في المسكن اذا كان المرء مريضا ، واستعمال الأيدي في التغذية بعد فراغ المرء من حلق شعره ، أو بعد فراغه من صنع زورق .

بل يرى مثل ذلك ، من مظاهر اختلاف الضمير ، في الجماعة الواحدة المتحضرة . وهل الراسمالى الذى يدافع عن نظام الميراث

(١) اما ضمير الرجل الغربى فيؤله نظام تعدد الزوجات . والى حكم هنا بأن ذلك العمل يعتبر مشرفا ، عند جميع الأمم التي تبيح تعدد الزوجات ، فهو منه مخبرية لائمة . فضلا عن انه يدل على تسرع في الحكم . لأن جميع الثقافات والنواص لا يؤثرون ذلك من غير ضرورة . والشرعية الإسلامية لم تبعه الا بقبول .

أقل إخلاصاً من الشيوعي الذي يهاجمه ؟ أم هل الديموقراطي الذي يقرر ضرورة الانتخاب العام أقل إخلاصاً من الأرستوقراطي الذي يعلن عدم ملائمة هذا النظام ؟ هل (فيلانت) ، عندما يبيع أنواعاً من الكلب ، أقل اقتناعاً برأيه من (السست) عندما يجرمها ؟ (١) . ان (شارلوت كودي) (٢) عندما قضت على حياة (مارا) كانت تترى ، ولا شك ، انها إنما تقوم بعمل أخلاقي عظيم بلا مرأى . فهل المواطنون الذين ساقوها الى المقصلة كانوا أقل إيماناً منها بالقيمة الأخلاقية لعملهم هذا ؟

حقاً ، انه لا يكفي أن يكون الإنسان ذا ارادة طيبة لكي يكون عمله أخلاقياً . وانه حتى مع وجود خير ارادة في الدنيا ، وأصدق مجهود لتجريد الصواب ، وأقوى عزيمة ، قد يكون من الممكن أن يخطيء الإنسان خطأ فاحشاً في نظره الى الخير والشر والعدل والظلم . وليس يكفي أن يريد الإنسان ، من أعماق نفسه ، عمل ما يجب عمله . بل انه لمن الضروري أن يعرف ذلك . وأن تلك المعرفة لأصعب هذه الأمور ، غالباً .

وهذه الفروق التي لاحظها الفلاسفة من اقدم العصور حدث بهم الى تكوين أول صورة للمسألة الأخلاقية . وبعد فرض وجود الخير والشر ، والعدل والظلم ، فما هو ، إذن ، بعد البحث والمحيص ، ذلك الخير وذلك الشر ، وذلك العدل وذلك الظلم ؟

(١) فيلانت والست شخصيتان ورد ذكرهما في قصة (ميرانتروب) للشاعر الفرنسي (مولير) .

(٢) هي فعاة ، ولدت عام ١٧٦٨ وشرقت (مارا) بالخنجر في الحمام لتنتقم منه لما عمله من شر في موطنها .

٢ - المنظر المحزن المفجع :

ان ما تقدم آنفا ليس الا الصورة الظاهرة للمسألة الاخلاقية .
وهناك صورة أخرى لها :

ان مقارنة الضمائر الانسانية بعضها ببعض لا تظهر ، فقط ،
الاختلافات التي تعطينا صورة من تفاوت هذه الضمائر . بل انها
لتوضح كذلك التشابهات التي تدل على توافقها (١) . ومهما تكن
تلك الضمائر من الاختلافات في العصور الماضية ، ومهما يكن من
امر اختلافها في عصورنا هذه ، فانها لتتفق ، جميعا ، على هذه
المسألة : انها تتفق ، جميعا ، في أن تقول للفرد : (كن عادلا)
(كن طيبا) فاما الأمر باتباع العدالة فمعناه ، حسب اختلاف
الزمان والمكان ، (احترم أبناء قبيلتك) أو (احترم مواطنيك)
أو (احترم أبناء الانسانية مهما اختلفت أجناسهم) . ومن ناحية
أخرى نجد أن الأمر باتباع العدل ، وباستشعار الطيبة يعنى :
(احترم وساعد الآخرين ، جهد طاقتك ، في حياتهم . وفي
ملكيتهم ، وفي حريتهم) ان في التفكير ، أو في الحديث ، أو في
العمل ؛ وفيما يتعلق بكراماتهم . وفي كل هذا ترينا الملاحظة
اختلاف الضمائر ، وعدم ثباتها على مبدأ واحد .

ومع ذلك ، فهنا حقيقة تبدو من ثنايا ذلك الاختلاف : ان
ضمير المرء حينما يأمره بالتزام العدل فإن ما يأمره به ، دائما ،
ليس الا الأمر بعمل أخلاقي متجدد النوع . انه في الواقع يأمره
باحترام عدد من الناس يختلف في القلة والكثرة . بيد أن الجوهر
هو دائما . وذلك أن الأمر باتباع العدل ، وباستشعار الطيبة

(١) سينضح لنا مما يأتى أن هذا التوافق ليس كالتوافق الذي ادعاه سابقا
(جان جاك روسو) ومتابعوه . انه هنا توافق في صورة مزربة بالانسانية . انه
رضوخ الانسانية كلها لصوت الطبيعة الذي يسخر ، تسخيرا مزريا ، بعض
أفرادها لبعض كما سخرت النمل والنحل في العمل لبقاء النوع .

انما يعنى دائما (كف عن ارضاء جميع نزعاتك وعن الخضوع لها
خضوعا فوضويا . احمل نفسك على أن تحدد بعض رغباتك ، وأن
تتخلى عن بعضها من أجل مصلحة الآخرين . ضح بشئ من
مطامحك ، ومن غواياتك ، من أجل أشباهك ، أو من أجل
بعضهم . كف نفسك . هذب نفسك) .

وانه ليكفى أن يتأمل المرء حتى في أسس الحياة الاجتماعية
لكى يدرك أن أوامر كهذه هى ذات معنى خفى (١) .

ما معنى جماعة ؟ هى مجموعة كائنات حية . ولكن عصابة من
الأفراد الذين يعيشون معا لا يكونون ، لهذا السبب ، هيئة
اجتماعية حقيقية .

إن طائفة من الناس لا يمكن أن تصبح هيئة اجتماعية بالمعنى
الصحيح إلا منذ اللحظة التى يتقرر فيها ، بين أفرادها الذين
يؤلفونها ، نوع من تقسيم الأعمال . وكلما كان هذا التقسيم فى
تقدم فإن الجماعة تأخذ صفاتها المميزة ، وحينئذ فالحياة
الاجتماعية ، كما هو معلوم ، لا يمكن أن تتحقق الا اذا تحققت بعض
الأسس لتكوينها .

لنفرض أن عددا من الأفراد لم يكن بينهم أى استعداد لأن
يحترم بعضهم بعضا ، ويساعد بعضهم بعضا . ولنفرض أنهم
انما يقضون حياتهم فى القتال أو تبادل السرقة ، والتشاتم .
أستطيعون ، على هذا ، أن يمضوا فى عمل للصالح العام ؟ أن
ما يمكن أن يسود بينهم لن يكون الا ذلك الذى سماه « هوبز » :

(١) سيتضح هذا المعنى الخفى اذا فهمنا بتحديد واضح معنى كلمة (جماعة)
وهذا المعنى الخفى هو ما تريده الطبيعة بهذه الاوامر . انها تريد منها تسخير
الطبع الانسانى فى صمت وبلا شعور ليخدم بعضه بعضا ، ويضحى بعضه بنفسه
لبعض لى يبقى النوع الانسانى مابقى الزمن والكان .

(حرب الكل ضد الكل) صراع محتدم من أجل الحياة ، حق
الاقوى والخراب .

ان جماعة من الجماعات لا يمكن ان تتحقق ما لم يتحقق بين
اعضاؤها احترام متبادل . كما ان تلك الجماعة تكون غير ممكنة
اذا ما انعدم التعاون بين افرادها . غير ان وجود تلك الجماعة
لا يتوقف على ان يكون بين اعضائها كمال الاحترام ، وتمام
التعاون ، ولا ان يكون ذلك الاحترام وذلك التعاون بدرجة واحدة
عند جميع الاعضاء . وانها لحقيقة تمضدها التجربة : انه ، بدون
حد أدنى من الاحترام والتعاون بين الافراد ، سواء اكان طوعية ،
ام عن خوف السلطان ، لا يمكن لجماعة ما ان تتابع حياتها .

وعلى هذا ، عندما يهتف صوت الضمير « اضبط نفسك ،
هذب نفسك ، احترم الآخرين ، ساعدهم » فان هاتيك الاوامر
تكون ذات معنى خفى هو (اعمل ما لا توجد أية جماعة بدونك ،
كن اجتماعيا فى حياتك) . وهنا تبدو ، فجأة ، الصورة الثانية
للمسألة الاخلاقية (١) . ان « مترلك » ليدعونا ، بعد «ماندقيل»
الى ان نختبر خلية نحل . ان مشهدا من المشاهد الرائعة لن
يكون ابلغ منها تعليما لباحث اخلاقى . ان خلية النحل يعمرها
ثلاثة أنواع من الحشرات :

الملكة او بتعبير ادق واضعة البيض ، الذكور او بمعبارة
أخرى ذوات الطنين الفارغ ، العاملات . وعلى هذا ، عندما نتابع
حياة هذه الحشرات ، نجد انفسنا مأخوذين بعجائبها : ان هذه
الحشرات لتتابع حياة تضحية مستمرة . فالملكة لا تخرج حرة

(١) الصورة التى تقدم انها مظهر محزن ومفجع ومعنى انها تبدو فجأة ان
التضحية المفروضة من الطبيعة تظهر سافرة بلا نقاب لان أسلوب النحل فى
تضحيته سيوضحها تماما ، والانسان كالنحل فى تضحيته ، وفى حظه السيئ ، وفى
بلامته التى تجعله يرفض بهذه التضحية .

من الكوارة الامة واحدة . والغرض من هذا الخروج هو اجراء عملية التلقيح . انها تطير وفي اثرها الذكور يتعقبونها . ويدركها احد الذكور فيمسك بها ، ويلقحها . ثم تعود الى الكوارة حاملة ذلك اللقاح . ومن ذلك الحين تظل تتردد من نخروب الى نخروب حيث تضع هنا بيضة غير ملقحة ينتج منها ذكر ، وتضع هناك اخرى ملقحة ينتج منها انثى ، وهكذا . وهى لا تنقطع عن هذا العمل الا بعد ان تكون الخلية ، بطريقة نجهلها ، قد اتمت اعقابها . ثم يقودها العمال المنهمكون ، وهى اشبه بمجنونة ، الى مكان جديد ، حيث تبدأ ، من تلك اللحظة الى أن تموت ، في وضع بيضها .

اما الذكور فانها لا تعمل عملا ، حتى ليظن انها هى السعيدة بين سكان الخلية . وان الذكر الوحيد الذى حظى من بينها جميعها بالاتصال بالملكة ، فى عملية التلقيح ، اثناء طيرانها الزواجى ، لمقضى عليه بدفع حياته ثمنا لذلك الشرف ؛ اذ أنه ينقسم الى قطعتين اثناء عملية التلقيح . ومن جهة اخرى ، عندما تكون الخلية قد اقتضت بأن اعقابها قد تم ، تصبح الذكور لا عمل لها . اذ أنه لا يكون ثمة ملكات جديدات فى حاجة الى اللقاح . ولذا تنقض طائفة العاملات على تلك الذكور العاطلة فتبيدها دون رحمة . اما عن العاملات فانها اناث قد غدثها الخلية ، بطريقة خاصة عندما كانت لا تزال ديدانا ؛ وهذا النوع محروم من خاصية الجنس « لا ذكورة ولا أنوثة » . وهذه الطائفة (العاملات) تستمر من منذ وجودها الى ساعة موتها (الواحدة منها لا تعيش الا قرابة أربعين يوما) فى شغل شاغل : عناية بالديدان ، وعمل على افراز انشع ، وبناء نخاريب جديدة ، وحراسة باب الخلية ، والقيام على نظافتها وتهويتها ، وقطف العسل ، ولقاح النبات حسب نظام معين ؛ وانه لعمل مرهق مستمر ، وشغل لا ينقطع دون لحظة من فراغ ، او فترة من راحة . كل شئ يقدم فى سبيل الخلية . كل

شيء يؤدي على حساب الفرد ولا شيء للفرد . ذلك هو قانون النحل . الملكة والعاملات والذكور جميعها تخضع له دون أي مظهر للشكابة . ياله من مشهد امام نظرنا الانساني !

والام يؤدي كل هذا الجم من التعب ، ومن الجهد ، ومن التضحية ؟ ان كل ذلك يقود الى غاية لا ليس فيها . فاذا كان جميع افراد الخلية قد كتب عليهم هذا النظام الساحق ، فما ذاك الا لغاية وحيدة : هي ان يكون هناك نحل آخر ، كي يسحق بدوره في سبيل اعقاب نحل آخر يأتي من بعده . . . وهكذا حتى يرث الله الارض ومن عليها .

من النحلة ، عندما تقبل هذا الحظ الذي كتب لها من هذه الحياة ، بدل ان تثور عليه ، لا يدل عملها هذا على اكثر من حماقة تامة . والا فأي خير في جهد كهذا من اجل نتيجة كهذه ؟!

ولنمتحن ، اذن ، الآن حال الانسان ، على ضوء هذه التجارب . اذا كان لمجتمعاتنا الانسانية ان تعيش فما ذاك الا على تقدير ان كل فرد منها يهلب نفسه ، ويتحكم في شهواته ، حيث يكلف نفسه احترام الآخرين ، ومساعدتهم على حسابها ، وبالاختصار حيث يضحي . لكن ، ايضا ، ما الغاية من تضحية كهذه هنا ؟ ليست هي ، عندما نتعمق في البحث ، مطابقة للغاية المسيطرة على هذا المصير الذي كتب للنحل ؟ ليست هذه الغاية هي ان لا يفنى النوع الانساني ، وان يوجد اناسي آخرون يضحون بانفسهم كذلك ، في سبيل وجود آخرين . وهكذا من تأتي بعدهم ، حتى يمحى الفناء هذا العالم الارضي فيقطع دابر النوع الانساني كما يقطع دابر النحل ؟ واذا كان الامر كذلك ، فهل نحن ، في اليوم الذي نأخذ فيه انفسنا بمبادئ العدالة والطيبة ، نكون اقل حظا مما عرفناه عند النحل من ذلك الخضوع الاعمى ؟

انه عندما ياخذ الانسان برأى كهذا فلن يكون همه ان يسأل نفسه : ما الواجب ؟ وانما يسأل نفسه سؤالا هو من الخطورة
بمكان : اليس الشعور بالواجب هو نفسه خدعة ؟

ان ما هو شر من هذا انما هو الجواب الذى لم يتردد بعض الفلاسفة فى ان يجيب به على هذه المسألة الاخلاقية (١) فى وضعها هذا . ولقد اطلق على اولئك الفلاسفة اسم « اللااخلاقيين » . وشرح افلاطون مذهبهم فى كتابه « جورجياس » على لسان « كليكليس » تلميذ السوفسطائيين . اما « ف . نيتشه » فقد وضعها فى قالب عصرى ، منذ نصف قرن ، واكسبها الطابع الالماني فى بلاغة لادعة :

يوجد فى الدنيا نوعان من الناس : طائفة القطيع (٢) ، الدهماء المتشابهون ، والطبقة الراقية ، جسميا وعقليا وخلقيا : « الصفوة » .

والد ، فالطبيعة قد وضعت قانونا ، هو القانون الأعلى . لك ان القوة هى صاحبة كل شئ والمسيطرة على كل شئ . وان الضعف يستخذى للقوة ويطيعها . وهذا هو ما شعرت به طائفة القطيع ، فأرادوا ان يتفادوا عسف ذلك القانون بهم . ومن اجل ذلك اخترعوا التربية الاخلاقية . ان كل طفل يولد كان يستطيع

(١) أى الصورة الثانية للمسألة الاخلاقية . وحاصل هذه المسألة ان تضحية الفرد من اجل الجماعة ليس الا بلاهة كبلادة النحل . اما الذكاء فهو فلسفة القوة .

(٢) لقد عرف (نيتشه) كيف يستغل رأى اولئك الماديين المتكبرين للقيم الاخلاقية : فما دامت الانسانية ، فى نظرهم ، قطعة مسخرة ابله فلماذا لا يتحرر هو ايضا من القيم الاخلاقية ويدعو الاتيلاء الى تسخيرها ؟

ان يكون من الصفوة (١) . ولكن النظم الفطريح نوعين : اية ، واية : منذ نعومة اظفاره تعاليم خداعة وضيعة . انهم يرددون ، على مسمعه دون انقطاع : ان شيئا واحدا هو الجميل ، وهو الطبيب . وهو الجدير بالتشريف ، ذلك ان يحترم افراد النطاق ، وان يعمل من اجلهم دون ان يكون له من عمله اية غابة مادية .

انهم يؤكدون له ان استعمال القوة للسيطرة والسيادة شيء جدير بالقت . انهم يعلمونه ان العادل ليس هو العادل حسب قانون الطبيعة ، وانما العادل هو دائما العادل حسب القانون الذي وضعوه . انهم بذلك يرددون انياب الشبل ويقلمون اظفاره . انهم يصوغون من هذه الطفولة اولئك العبيد من طبقة الدهماء التي بسمونها جمهرة الناس .

ولهذا السبب بدعونا « كليكليس » واتباعه ، و « نيتشه » واتباعه الى حمل راية الثورة . ان الاخلاق ليست الا اخراخ الضعفاء ، لكي يقيدوا بها سلطان الاقوياء « فلنكن حربا على الاخلاق » . يجب ان نحطم هذين القيدتين تحطيمًا : قيد العادل والظالم حسبما جاء في القانون الموضوع . ولننخط ، في نظرنا الى الأشياء ، ذلك الخير وذلك الشر . يجب ان نترك العنان لطبيعتنا المطلق . يجب ان نكون كذلك في بنيتنا الطبيعية ، وفي قوتنا العقلية ، وفي مزايانا الخلقية . يجب ان يكون لنا من الجسارة ما به نحيا حياة حرة سافرة ، وفي وضوح النهار .

واذا ما اقتضى ذلك ان نسير فوق طريق من الجماجم فعلينا ان نسحقها بأقدامنا ، دون ان يتحرك ضميرنا بعلام . يجب ان

(١) سفسة ظاهرة من (نيتشه) يريد منها حفر ابناء شعبه الالاني الى ان يحاولوا ان يكونوا من الصفوة ، ويسودوا العالم باخلاق القوة .

تترن لنا « قانون ، قاسية » . يجب ، أن نرسل نسخة الشرية دون وجل أو ندم في وجه مصطلحات العالم ، ومصطلحات أخلاق القطيع . يجب أن نرسلها من البوق النشوان بخمرة النصوص حيا الكبرياء : بوق (سيجفريد) الذي ترنم به (واجنر) ، ذلك البطل الذي لم يعرف قلبه ، ما عاش ، معنى الخوف .

وعلى هذه المبادئ لن تكون القوانين الأخلاقية إلا مبتدعات جذيرة بالازدراء هي وأصحابها الدين وضعوها . ولن تكون المعاهدات الدولية ، أكثر من « قصاصات أوراق » . أن الإرادة الوحيدة الصحيحة إنما هي « إرادة القوة » . وأن الحق الحقيقي إنما هو الذي يعلو ولا يعلى عليه . أن القوة هي كل شيء ، وهي ، وحدها ، التي تقرر الحق .

تعليق من المؤلف على ما تقدم :

كيف ندهش أمام اعتبارات كهذه ، إذا كانت المسألة الأخلاقية ، في نظر الفلاسفة ، بكل زمان ومكان ، قد حازت كل هذا الاهتمام الذي ظفرت به ؟

انه لما نرغبنا أن نعرف ما إذا كان العالم محدودا أم غير محدود ، متناهيا أم غير ذي نهاية . ولكن التجربة تظهر أنه يمكن أن نعيش ، دون أن نصل إلى رأي قاطع في ذلك . على العكس من هذا ، كيف يمكن أن نتجاهل المشكلة الأخلاقية ؟ يجب أن نحلها على وجهة النظر هذه أم تلك ؟ انه باتباع هذا أو ذاك يتغير كل شيء في اتجاه السلوك الانساني : المثل الأعلى الذي بمقتضاه نحدد سلوكنا ، والتهديب الذي يؤخذ به النشء ، ونظام الحكم ، والاتجاه السياسي . ومن هنا كانت الرغبة التي عولجت

بها المسألة الأخلاقية على سر السمر ، وكانت الجهود التي بذلت
لحائها ، وكانت السهولة التي اعتقد بها بعض المفكرين ، بحسن
نية ، أنهم قد وطلدوا قواعد مذهبهم ، وكان أيضا ذلك الفشل
الهائل المؤلم .

والذي سنحاوله في الصفائف الآتية ، ليس هو أن نقدم
للقرء جميع المحاولات التي بذلت لكشف حل مقنع لمعارضنا له
من مسائل ، وإنما هو أن نذكر أعظم هذه المحاولات أهمية ،
وأجدرها بالتأمل . سنحاول أن نرتبها ، ونستخلص قواعدا ،
ونشير حججها ، ونبين الاعتراضات التي أثيرت حولها .



المذاهب الأخلاقية اليونانية - اللاتينية

يرجع الفضل الأول فيما كونه العالم الغربي من فلسفة أخلاقية إلى اليونانيين واللاتينيين . غير ان علمنا بكثير من هذه الفلسفة يكتنفه غموض وتقص بسبب ضياع كثير من المؤلفات . فنحن ، أحيانا ، لا نجد أمامنا الا شذرات من كتب ، وأحيانا أخرى لا نعرف عن أحد الفلاسفة الا ما نقله عنه خصومه ، او ما نقله المعجبون به ، على تفاوت بين هؤلاء وأولئك في الفهم والتقدير . ومع ذلك فهناك حقيقة لا ريب فيها وهي أن كل الأخلاقيين في تلك العصور القديمة اتفقت بواعثهم واتفق منهجهم تجاه المشكلة الأخلاقية . انهم جميعا يبنون على أساس واحد سواء أذكر هذا الأساس صراحة أم فهم أثناء البحث . هذا الأساس هو أن الانسان لا عمل له في انجياة الا أن يعيش وفق الطبيعة . وكما ان كائنا من كان لا يدور بخده ان يلوم شجرة البلوط على نموها حسب طبيعة نوعها فكذلك الانسان لا يلام على حياة تسير وفق طبيعته . اذا انتهى الاخلاقي من اقامة هذا الأساس فانه لا مناص - للوصول الى الغاية - من ان يجيب على سؤالين لا ثالث لهما .

أما أولهما فهو : ما الذي تصبو اليه الطبيعة الانسانية ؟
وضرورة هذا السؤال ناشئة من وجوب تحاشي الخطأ في توجيهه

الإنسان سلوكه وحياته . وهو لا يستطيع تحاشيه ما دام الهدف الذى يرمى اليه بغريزته والذى ينسجم مع طبيعته الإنسانية غير محدد . هذه المشكلة هى فى الواقع مشكلة تعريف الخير الأعظم (المطلق) . ولا بأس بأن نتعجل الإجابة . اذ الاتفاق عليها عام بين الجميع : الكل يرى ان الإنسان يسمى بغريزته وراء السعادة . وكل ما يطمع اليه ليس الا سلما يرقى فيه ليصل الى السعادة . والخير المطلق والسعادة فى نظره شيء واحد .

والى هنا ينتهى الاتفاق بين الأخلاقيين ويبدأ النزاع حول خصائص السعادة نفسها .

أما السؤال الثانى فهو : اذا كان الخير المطلق هو السعادة والسعادة هى الخير فما السبيل الى الحصول عليها ؟ ألا يعرف الإنسان أحيانا المكان الذى يريده ولكنه يجهل السبيل الموصول اليه بفضل ؟ انه لا يكفى اذن ارشاد الإنسان الى ما تتطلع اليه طبيعته ، بل يجب انارة الطريق الموصول الى ذلك ، وحينئذ فقط يمكن أن يقال انه يعرف ما ينبغى عليه عمله ؛ انه بهذا يعرف برنامج الحكمة . هذه المشكلة الثانية هى مشكلة الواجب .

ليست المذاهب الأخلاقية القديمة ، يونانية كانت أم لاتينية ، الا محاولات مختلفة لحل هاتين القضيتين الأساسيتين (١) . ونحن هنا سنقتصر - مضطرين - على بعض النماذج القيمة من أبحاث الأخلاقيين .

(١) قضية تحديد الخير الأعظم ، وقضية تحديد الواجب أى السلوك .

مذهب سقراط

يكاد يتفق جميع مؤرخى الفلسفة على أن سقراط كان مؤسس
الفلسفة الأخلاقية فى العالم الغربى . على أنه من الصعب جدا أن
نعرف بالضبط والتحديد رأيه الأخلاقى ؛ فهو لم يكتب شيئا ،
ولم تخرج تعاليمه عن أن تكون محادثات وتأثيرات شخصية .
وقد غمرته الأساطير .

وإذا كان افلاطون قد جعل منه العضو الأساسى فى المناقشات
التي دارت فى كتبه فان سقراط لم يكن الا أداة للتعبير عن الراى
الذى يريد افلاطون اذاعته .

وقد ترك لنا (اكرتوفون) من ناحية أخرى « مذكرات عن
سقراط » وهى مجموعة من المحادثات الرائعة ، غير أننا لا نعلم
مقدار ما فى هذه المحادثات السقراطية من صحة أو خطأ فى النقل .
كيف السبيل الى اليقين اذن أمام هذه المصادر ؟ ان الباحث
فيها كالذى يريد تكوين صورة تامة من ركام تكلس من جرائيات
غير كاملة . فقد يمكنه أن يكون بعض أجزاء الصورة ، وبرى أن
طريقة تكوينها صواب لأن كل جزء معقول ومنسجم مع نفسه .
غير أنه ليس من السهل دائما أن تتفق وتنسجم تلك الأجزاء
بعضها مع بعض .

على أن هناك صعوبة أخرى ناشئة من أن سقراط - فيما
يروى - هو الواضع للقواعد التي قامت عليها مختلف المذاهب
الأخلاقية القديمة . وقد انتسب إليه كل الأخلاقيين الذين أتوا
بعده الى عصر ظهور المسيحية . وهذا الانتساب فيما يظهر لم
ينزعيها عن الصواب . غير أن ذلك نفسه لا يمكننا من رؤية
مذهب أخلاقى سقراطى كامل الانسجام .

وسواء أنشأ سقراط مذهبا أخلاقيا كامل الانسجام أم لم ينشئ فانا لا يمكننا ، والحالة على ما نرى ، الا تكوين أجزاء فقط لتلك الصورة التي كنا نريد تكوينها .

موقف سقراط من فلاسفة عصره :

في العصر الذي ظهر فيه سقراط كان في اليونان نوعان من الفلاسفة :

١ - الميتافيزيقيون . وهؤلاء اتجهوا نحو العالم وحاولوا فهمه ككل . ولذلك كونوا مذاهب فلسفية . وقد حاول البعض منهم أن يشرح حركات الكواكب ، وتكوين الأرض ، وتطور الأشياء . واتجه البعض نحو الكائن وخلوده وعدم تغيره . وعلق آخرون آمالهم في فهم العالم على دراسة الأعداد ، وراوا أن تلك الدراسة تنتهي بشرح كل شيء وفهمه . ومنهم من اعتمد على التجربة ، أو على مجرد الأدلة المنطقية . غير أن الكل كانوا من أرباب المذاهب .

٢ - السوفسطائيون : وقد وجههم اختلاف المذاهب وتعارضها الى التفكير والتساؤل عما اذا كان منشأ النقص والقصور . عند من سبقهم ، انما مرجعه ضعف آلات التفكير عندهم ، فنظروا في السبل التي تأتينها بواسطة المعلومات ، وفي طرق البرهنة وراوا عدم كفايتها . وانتهوا الى آراء مثل الآراء التي تلخصها قضايا جورجياس الثلاث الشهيرة وهي « لا شيء موجود ، وان كان هناك شيء فلا سبيل الى معرفته ، ولو عرفناه فليس في مقدورنا أن نعرف الآخرين به » (١) .

(١) اولاما تمثل مذهب المنادية ، والثانية لمذهب اللاأدرية ، والثالثة مذهب المندية .

بين مسؤولاء وأولئك وقف سقراط - حسب ما صورته لنا
اكرنوفون - واتخذ طريقاً سوياً . فرأى ان المتأفيزاتيين اخذوا في
عمل مستحيل فضلاً عن انه رجس وعبث « ابتعد عن أن يبحث في
العالم بأجمعه كما كان يفعل الكثيرون وابتعد عن أن يبحث فيما سماه
السوفسطائيون أصل العالم والعلل الضرورية التي أوجدت
الأجسام السماوية . بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون في
ذلك ويسأل نفسه : أيبحثون ذلك لاقتناعهم بأنهم انتهوا من معرفة
العلوم الانسانية ام أنهم يرون من الحكمة أن ينصرفوا عما هو في
متناول الانسان ليتعمقوا في مسائر الآلهة ؟

اما السوفسطائيون فلا جاد لهم على المعرفة ولذلك عدلوا عن
العلوم . ثم هم آثمون : ألم يزعموا ان كل المعارف الانسانية ترجع
في النهاية الى اقناع الآخرين بما نريده بواسطة البلاغة والفصاحة
ليس الا ؟ ان في مقدورنا ، بلا ريب ، أن نأتى بما هو خير من هذا
العبث .

حقيقة ان المعرفة الشاملة التامة ليست في متناولنا ، غير ان
هناك نوعاً من المعرفة في مقدورنا الوقوف عليه : أعني معرفة
المدركات الكلية التي اذا حددت وعرفت كانت نبراساً نوجه حيالنا
على ضوءه . وأخذ سقراط - فيما يروى اكرنوفون - يبحث فيما
هو في متناول الانسان لا يحيد عن ذلك ولا يتغير . فبحث في
الصالح والطالح ، في الشرف والوضاعة ، في العدل والظلم ، في
الحكمة والجنون ، في سمو النفس وصغرها ، في الدولة ورجل
الدولة ، في الحكومة وتوجيهها . وبالاختصار كان يبحث في كل
ما يكون الرجل الصالح الشريف ، وفي كل ما بدونه لا يستحق
الانسان الا اسم العبد الرقيق .

على ان المقدرة على هذا البحث ليست خاصة بشخص دون
غيره .

فكل انسان ، بدون شعور منه ، عنده فكرة طبيعية عن هذه المدركات الكلية ويمكنه ان يستخلصها اذا عرف كيف ينتبه اليها ، واستعمل الطريقة المناسبة . اذ الارواح جميعها تحمل الحقيقة الاخلاقية ، التي لا تعدو ان تكون من مستلزمات العقل السليم ، كما نحمل المرأة الجنين . وكل ما يلزم انما هو معرفة كيفية التوليد .

وقد كان هذا هدف سقراط في مناقشاته . هذه المناقشات التي كانت تسير على نسق لا يكاد يتخلف . وذلك ان سقراط يبحث عن محادث يعتقد انه يعرف شيئا ، كمعرفة العدل مثلا ، فيقوده - بالمناقشة في الامثلة - الى الاعتراف بجهله ، ثم يقوده - بتحليل الامثلة - الى ان يكشف بنفسه عن تعريف محدد لا يقبل الشك . هذه هي طريقة سقراط .

وعلى هذا الاساس ، وحسب هذه الطريقة ، سار سقراط ، فماذا اكتشف من حقائق اخلاقية ؟

قيمة معرفة النفس عند سقراط :

راى سقراط أولا ان الانسان لا يمكنه ان يعيش كما ينبغي الا اذا حقق عمليا القاعدة المكتوبة على معبد جزيرة دلفي : « امرف نفسك بنفسك » . وفي الواقع « اليس من الواضح ان الانسان يجد في هذه المعرفة اعظم الفوائد ، وان اكبر المضار تنتج من جهل الانسان بنفسه ؟ كل من يعرف نفسه يعلم النافع له ويميز بين ما في امكانه ، وبين ما لا يحتمله » . فاذا لم يشرع الا فيما يعلم ، فانه يحصل على الضروري ، ويعيش سعيدا . وحينما يمتنع عما لا يعلم ، فانه يتجنب الخطأ ، ويكون بمعزل عن الالام . . . اما هذا الذي لا يعرف نفسه ، ويسرف في استعمال ملكاته وقواه ، فانه لا يعرف ان يقدر الاشخاص ، بل ولا الاشياء . ولا يخرج من خطأ الا ليقع في خداع ، فلا يصل الى خير ، وينوء كاهاه بالشقاء .

معرفة النفس ، اذن ، الشرط الضروري لىستمد الانسان من الحياة ما يمكنها أن تعطيه ، بل ما يجب أن تعطيه .

آراء سقراط فى السعادة :

واذا ما تنبه الانسان الى مطامحه الفزيرية فانه يلاحظ فى سهولة ان هذه الطبيعة الانسانية لا تهدف الا الى شىء واحد لا تريد عنه بدىلا : « السعادة » . ولا ريب أن بعض الناس ينغمس فى السعادة مصادفة ، واولئك هم سعداء الحظ . غير ان الحصول عليها باستخدام الدكاء والارادة هو عين الحكمة . « اذا وجدت ما يلزمك بدون ان تبحث عنه فذلك ما اسميه الحظ السعيد ، أما اذا كنت مدينا بالسعادة الى عنايتك وبحثك فهذا ، فيما ارى ، هو السلوك الحسن والسعداء بهذه الكيفية هم حقسا المحسنون » (١) .

هل الانسان يطلب السعادة ؟ نعم . ولكن ما هى السعادة ؟ انها ليست الجمال ، ولا القوة ، ولا الثراء ولا المجد ، ولا شىئا يماثل ذلك . « كم مر مرة كان الجمال فيها ضحية لغاؤمتهتك . وكم من مرة غرت القوة أشخاصا فتهوروا فى مشاريع لا طاقة لهم بها ، فناء كاهلهم بالشقاء ؟ وكم من أشخاص بعث فيهم الثراء نوعا من الرخاوة طفت مضارها على ما كانوا يأملونه من نعيم ؟ وكم من أشخاص كان اسمهم ملء السمع والبصر فكان مجدهم وثقة الناس فيهم ، عاملين فى ضياعهم ؟

ان السعادة لا تنجم عن شىء مادى ، وانما هى اثر لحالة نفسية اخلاقية : هى الانسجام بين رغبات الانسان وبين الظروف التى يوجد فيها . هذا هو رأى سقراط أو هذا ، على الأقل ، هو ما

(١) دقة فى البحث قد تفوت أدق الفلاسفة المصريين نبا أعجبها من فيلسوف يرجع تاريخه الى أكثر من ألفين من السنين .

نعتقد انه نتيجة لحديث جرى بين سقراط و (انتيفون) ذكره
(اكرينوفون) في الفصل السادس من ذكرياته عن سقراط .

وهاك الحديث :

هاجم (انتيفون) سقراط قائلا : كنت اعتقد ان هؤلاء الذين
يعتقدون الفلسفة هم اسعد الناس . غير انه يظهر لي أنك تستمد
من الحكمة ما يناقض السعادة . ولا ينتابني شك في ان العبد لو
غذى كغذيتك لهرب من عند سيده . أنك ترضى بغليظ الطعام ،
واردا الشراب ، وتستخدم صيفا وشتاء معطفا واحدا لا يساوى
شروى تقير . أفك لا تتعلم ، ولا تلبس قميصا . ثم أضاف
انتيفون : اذا كان هؤلاء الذين تخالطهم يشبهونك فتأكد أنك تعلم
فن الشقاء .

فاجاب سقراط أولا : بأنه لا يشعر بالحرمان مما لا يرغب
فيه : « اتحتقر طعامى ؟ هل يقل عن طعامك من الناحية الصحية
او من الناحية الغذائية ؟ أصعب الحصول عليه ؟ أندر هو ؟
أهو أغلى ؟ أتجهل ان الشهية لا تحتاج الى التوابل ، وان من
شرب ملأه لا يفكر فيما لا يستطيع الحصول عليه من انواع
لشرب ؟ ارايتنى قط معتصما بالبيت من البرد ، أو منازعا
حدا لظل عند اشتداد الحر ؟ أو غير قادر على الذهاب حينما
أشاء بسبب جرح في قدمى ؟ » . واجاب ثانيا : بأنه اذا كان لا
يبحث عما يشيد به انتيفون من ملاذ فذلك لانه يعرف ملاذ أخرى
أعذب وأحلى : « أترى لذة تضارع الأمل في أن يصير الإنسان أكثر
عزة وكرامة وان يصادق أفاضل الناس ؟ ذلك هو الأمل العذب
الذى يرافقتى طيلة حياتى » .

واجاب أخيرا : بأن انتيفون يخطئ في فهم طبيعة السعادة :
« الرفاهية والأبهة تلك هى السعادة في نظرك . أما أنا فأنى اعتقد
نه اذا كان من خصائص الاله انه لا يحتاج الى شيء ، فان مما

يقرب من الالهية أن لا يحتاج الإنسان إلا الى هابل . وبما أنه لا اكمل من الله فان القرب منه قرب من الكمال .

على أن هذه الفكرة توجد في معادفة أخرى مع (اتيدم) :
« من هم الفقراء ومن هم الأغنياء في رأيك ؟ الفقراء في رأيهم من لا يوجد عندهم من المال ما يكفي لنفقاتهم الضرورية ، والأغنياء من يزيد دخلهم على ما يلزمهم . ألم تلاحظ أن بعض الناس ليس عندهم من المال إلا النزر اليسير ومع ذلك فهو يكفيهم ويدخرون منه ، وآخرون لا يجدون ، مع ثروتهم العظيمة ، ما هم في ضرورة اليه ؟ هذا صحيح ، وإنك لمصيب في توجيه انتباهي اليه . »

ليست الثروة اذن ، وليست السعادة إلا الانسجام بين رغبات الإنسان وظروفه وكلما قلت الرغبات كثر امكان الوصول اليها . ليس موطن الثراء والفقر كما يقول « انتيستين » في بيوتنسا ، وإنما في نفوسنا ، وليست السعادة في اكتناز الذهب والفضة (١) وإنما هي في سلوكنا الحكيم تجاه حاجتنا ورغباتنا .

حول ذلك ، بلا ريب ، تركزت الاخلاق السقراطية . ومهما يكن من شيء فان ما تنقل ، معزوا الى سقراط ، يستنتج مما ذكرناه سابقا أو ينسجم معه .

بقي أن نتحدث عن جملتين من كلام سقراط بلوح عليهما الغرابة ولكنهما يظهران في غاية الوضوح اذا نظرنا اليهما على ضوء ما تقدم . قال سقراط :

(١) أي لجرد الاكتناز ولحب الاكتناز أما أن يكون الاكتناز لغرض شريف فقد يكون من الحكمة .

١ - لا يعمل الانسان الشر باختياره .

٢ - الفضيلة ثمرة العلم .

لقد رأينا ، فيما سبق ، أن السلوك الخير ، حسب رأى سقراط ، هو (أن الانسان يسلك السبل المؤدية الى السعادة بعد معرفة طبيعتها معرفة واضحة . أما الشر فهو الحيدة عن ذلك) . وإذا شرحنا على ضوء هذا الجملة (لا يعمل الانسان الشر باختياره) فان معناها لا يتعدى أن يكون : (لا ينصرف الانسان عن سعادته باختياره) (١) . وبذلك تزول غرابتها ، بل تصبح بدئية . كذلك يفهم الانسان في سهولة كيف تكون الفضيلة ثمرة العلم . فان من يجهل طبيعة السعادة الحقيقية ويجهل السبل والطرق الموصلة اليها لا يمكنه الا أن يخطيء ما يبحث عنه . ولكنه اذا عرف السعادة ، وعلم السبل الموصلة اليها ، فكيف يتصور انصرافه عن الخير الذي يتطلع اليه بطبيعته والذي يعمل ، محققا ، على نيته ، اليس ذلك هو عين ما يتقله « اكزنوفون » من كلام سقراط ؟ « ان من يميز ، من بين كل الأعمال الممكنة ، العمل الذي يتلاءم مع مصلحته ، فانه لا يتردد في الاختيار . وحينما يعمل الانسان الشر فانه يكون جاهلا بمقدار ما هو آثم » (٢) .

لا غرابة اذن ، والأمر كما ذكرنا ، من وضع سقراط فضائل معينة في المرتبة الاولى :

(١) لان العاقل لا يختار طريق الجحيم على طريق السعادة الا جاهلا او متخدما .

(٢) حقا انه ليجور فيما وقع فيه بسبب جهله . ولم يفت بمقربة سقراط ان تؤاخذ ، مع ذلك ، على جرمه . لانه كان يستطيع أن يتعلم .

وأولى هذه المسائل في قراره من قبلة الفلاسفة التي
 ١ : ان بها شيئا ووضعها من نفسه موضح التنبيه . وهي تحول من
 ضبط الانسان نفسه ضبطا شتلا ويذهب ، الى أبعد حد ممكن ،
 العواطف والرغبات ، بل والحاجات . « لقد عود جسمه ونفسه
 على نظام لو اتبعه أى انسان لماش بمعزل عن القلق والخطر ،
 ولماش في غير حاجة الى كثير من النقد الانفاق . لقد كانت
 قناعته بحيث لا يعجز الانسان قط ان يكتسب ما يلزم لسد
 مطالبه مهما ضؤل مصدر الكسب . واذا كان قد سلك هذا
 المسلك فلم يكن ذلك لانه اراد قهر الجسد بل « لان القناعة
 هي المصدر الحقيقي لأكبر الذة » . ويقول في ذلك : « لماذا يجد
 الانسان لذة في ازالة الظلمة ، وفي سد حاجة الشهية ، وفي
 الاستسلام الى الراحة بعد التعب ، وفي النوم ، وفي الأتيان بما
 تتطلبه النزعة الجنسية ؟ ما ذلك الا لأن شدة الحرمان مهدت له
 الذة . ان القناعة وحدها هي التي تعلمنا الصبر عند ضغط
 المطالب . وهي وحدها التي يمكنها ان ترشدنا الى اللذات
 الخاصة » .

لم تقتصر اشادة سقراط ، فيما يتعلق بالفضائل ، على
 القناعة ولكنه اشاد أيضا بالعمل . فهو السبيل لاكتساب ما يلزم
 للانسان في حياته ، ولعرفة ما ينبغي معرفته : « اترى ان
 الرضا ، وعيشة البطالة ، يساعدان على تعلم ما يلزم معرفته ،
 وعلى الاحتفاظ بما تعلمه الانسان ، وعلى المحافظة على الصحة ،
 وعلى تقوية الجسم ، وعلى الوصول الى اليسار والمحافظة عليه ،
 وان العمل والجهد لا دخل لهما في ذلك ؟ » . واشاد كذلك بالرياضة
 البدنية ، فما من شك في ان الصحة والقوة والاتزان والشجاعة
 تركز عليها . « اهل انك في أى صراع أو في أى مشروع اخذت

فيه ، سوف لا تندم على قيامك برياضة قوالب (١) . وأن ثمة هذه الرياضة لا تنكر حتى في الأعمال التي يظن أن دخل الجسم فيها محدود جدا مثل الأعمال الذهنية التي لا يجهل أحد أن الخطأ فيها يكثر عند عدم تطهير الجسم بالرياضة » .

وكذلك أشاد بالعدل . وهو يرى أن القوانين نوعان :

(أ) قوانين مكتوبة وضعها الناس ليسود ، في المدينة ، السلام وال عمران .

(ب) قوانين غير مكتوبة وهي صادرة عن إرادة الآلهة .

فالأولى خاصة بزمان واقليم معينين ، والثانية عامة في كل الأزمنة والإمكنة مثل القانون الذي يدعو إلى تقديس الآلهة والقانون الذي يوجب على الأبناء احترام الآباء ، والقانون الذي يحرم على الآباء والأمهات الزواج بأبنائهم وعلى الأبناء الزواج بمن كانوا السبب في حياتهم .

هذه القوانين الإلهية يخضع لها العاقل ، أما من حاد عنها فإنه يثأل جزاء ما قدمت يداه . فجزاء الزواج بالأقارب المحرمين ذرية مريضة وجزاء الجحود للجميل فقدان الأصدقاء ، وهكذا قضى العدل الإلهي أن كل قانون تتضمن نفس مخالفته العقاب .

على أن العاقل يخضع أيضا للقوانين الإنسانية . إذ الثورة عليها ليست إلا تقويضاً وهدماً للمدينة التي نشأتنا وليست إلا قطعاً لصداقة بني الإنسان ، مع أن صداقتهم شرط أساسي لطمأنينة الحياة .

(١) ذاول كثير من الأمم القديمة التأريخ الرياضة على أنها لهو وتسلية . أما الشعب الإغريقي فقد رفعها حتى وضعها بين مبادئ الأخلاق .

كل هذا : في النهاية ، ينسجم انسجاما حسنا . ومما لا شك
فيه انه لا يكون مذهباً فلسفياً موطن الدعائم ، غير أنه على الأقل
يتبعث عن اتجاه واحد لا لبس فيه .

ان ما قدمناه من محادثات وآراء تتمثل فيها جميعا الروعة
رتمثل فيها السمو . لذلك يدهش الانسان ، عند قراءته
أكونفون ، من أن يرى بجانبها آراء أخرى لا تسمو عن
التفكير العامى . وإذا اعتمدنا (أكونفون) في كل ما يذكر ، فإننا
نلاحظ أن سقراط يستدل على قيمة بعض الفضائل بأدلة عامة .
خذ مثلا فضيلة الصداقة :

« اذا قورن الصديق المخلص بأى شيء يمتلكه الانسان ألا
يرجح الصديق ؟ اليس أكثر منفعة من الحصان أو من فرسين ؟
ان ما تتيحه أرجلنا وأيدينا وأعيننا وآذاننا من فوائد غاية في
الاهمية لا يفضل قط معاونة الصديق الصدوق : لأنه اذا حالت
الحوائل بينك وبين عمل ينفعك ، واذا لم تتمكن من ان ترى أو
تسمع ما يهمك فان صديقك يعمل ويسمع ويرى من أجلك . انك
تفرض الأشجار لتجنى ثمارها ، وتهمل في شيء من عدم الاكتراث
الآثم ، الحديقة التى تؤتى أكلها شهيا في كل حين : أعنى
الصداقة » .

لهذا الذى يتحدث ويفكر هذا التفكير الرخيص (١) هو
نفسه الذى قدر في دقة طبيعة السعادة الحقبة ؟ ان مثل هذا

(١) لا نوافق المؤلف على أن هذا تفكير رخيص . لماذا لا نعد هذا من
سقراط نزلا منه مع سامعيه بشر فيه الى أن أثبت الماديات لا تقرر بالصداقة .
ولقد فات المؤلف أن تسمع أعمار الناس يبيعون الصداقة بحصان واحد وربما
بتصف حصان ان لم يكن ربحهم من الصداقة أرجح .

التفكير بصدد الصداقة يدهشنا ولا ينسجم مع سمو ما ذكرناه سابقاً من آراء .

ومهما يكن من شيء فلا يفوتنا أن نذكر الحقيقة التالية وهي :

ان مذهب سقراط الاخلاقي لم يخل من العنصر الدينى ، فهو يدعو العاقل الى الاعتقاد فى وجود الآلهة والى تقديسها .

نعم يجب الاعتقاد فى وجودها : السنا نرى ان الأعين جعلت للرؤية ، والأيدي للأخذ والعطاء ، والأجنحة للطيران ، والماء لأزالة الظم ؟ هذه الغايات ترشد الى أن كائنا خلق ذلك . ويجب تقديسها بتقديم القرابين حسب الشعائر الموجودة فى اقليمنا . غير ان القربان ليست له قيمة ذاتية ، وانما قيمته تتبع اخلاص القلب . وكان سقراط يحدث عن تلك الأشياء « كما تحدث الكاهنة بيتى نفسها حينما يأتيا من يريدون استشاراتهما فى اصاحيهم ، وفيما يقدمونه لأرواح اسلافهم ، وفى كل الشعائر الدينية ، فكانت تجيبهم : التزموا نظم اقليمكم فبذلك وبذلك فقط تبرهنون على اخلاصكم للآلهة . هذا نفسه هو ما كان يعمل سقراط وينصح الآخرين بعمله » . أما صلواته فكانت بسيطة لا تعدو طلبه من الآلهة ان يمنحوه الخير ، فهم اعلم بالأصلح للإنسان . ذلك ، وان كان فيه كثير من عدم التحديد الكامل ، هو مبلغ علمنا عن فكرة سقراط . ولا ريب فى أن ما عندنا من وثائق لا يقدم لنا صورة كاملة عن مذهب فلسفى أخلاقى بكل معنى الكلمة ، غير أننا نجد فيها على الأقل المبادئ الأساسية التى ذكرناها :

- ١ - ليس للانسان من غاية في الحياة الا السعادة .
- ٢ - والفضائل ان هي الا طريق مباشر ، او غير مباشر ، لجعل الانسان سعيدا .
- ٣ - والايمان مكمل للحياة الاخلاقية ، غير ان الاخلاق لا تركز عليه ، اذ الحياة الاخلاقية هي الحياة التي تركز على الحكمة ، ولا يحياها الا من فهم حقيقة ما يريد بطبيعته وفهم السبل الموصلة اليه .



مذهب أفلاطون

ان عرض المذهب الاخلاقي لأفلاطون ليس أسهل من تلخيص مذهب استاذة سقراط .

وذلك ان مقداراً كبيراً من النصوص الافلاطونية تتصل بالأخلاق . غير ان أفلاطون ألفها في أزمنة مختلفة . ويظهر من تنايا المحاورات التي دونها أن رأيه خضع لتغيرات لا تخلو من الأهمية .

ثم ان محاورات أفلاطون تعليمية عامة ، كتبت لجمهور يجذبه كل ما هو براق لامع . لذلك لم يأخذ أفلاطون نفسه دائماً بوضع الانسجام بينها .

وأخيراً كان هدف بعض المحاورات الافلاطونية الإشادة بسقراط وبآرائه حتى اننا لنسأل أنفسنا أحياناً : أكانت الآراء ، خلال هذه المحاورات ، آراء سقراط حقيقة ، أم هي آراء أفلاطون نفسه ؟

على ان دراسة النصوص تدل ، رغم هذا ، على شيئين :

- ١ -- مخالفة أفلاطون لسقراط في عدة مسائل مهمة .
- ٢ -- تشابه قوى بين التلميذ واستاذة في طريقة وضع المسائل الأخلاقية .

فمن المسائل التي خالف فيها أفلاطون استاذة مسألة الصلة بين الفضيلة والعلم ، فقد أنكرها أفلاطون في كتابه (مينون) ورأى أن العلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق البراهين والأدلة ،

ولست الفضيلة كذلك ، فان افاضل اثينا لم يمكنهم ، لمجرد الدروس التعليمية ، ان يصيروا ابناءهم فضلاء مثاهم . ليس العلم اذن هو الذى يصير الرجل فاضلا ، وانما الفضيلة ترجع الى الهام وبصيرة يشوبهما قبس من التحمس الدينى .

ثم مما ينبغى ملاحظته ان افلاطون ، فيما يظهر ، جعل للدين فى الاخلاق مكانة اكثر اهمية مما فعل سقراط ، فهو يلخص الأدلة السائدة فى عصره على خلود الروح ، ويكملها . غير ان محاورته لا تؤدي فى النهاية الا الى هذه العبارة المشهورة : انها لمخاطرة جميلة تجذب الرء اليها .

ثم انه يقص فى مختلف الاساطير التى ابداع فيها ، ما تصير اليه الارواح بعد الموت ، وما ستلاقيه من حساب ، وما سينالها من ثواب او عقاب أليم ، ويؤكد اننا سنعود مرة اخرى لنحيات حياة جديدة ، فى اجساد لم يلبسها البلى ، بعد ان تقضى فى العالم الآخر الف عام منعمين او معذبين جزاء ما قدمناه من خير او شر .

ويوحى الينا بان حياتنا الحالية قد اخترناها بانفسنا قبل مولدنا من بين آلاف الحيوانات الممكنة . ولذلك « فله برىء » مما نعمل .

وهو يدعونا ، بعد ذلك الى التفلسف حتى لا نخسدها اذا ما حان موعد الاختيار لحياة جديدة ، والا تمثلنا السعادة الحقيقية فى حياة الطغاة البراقة الخادعة ، وتكون النتيجة ان نمك بعد الموت الثانى ، الف عام اخرى فى عذاب وبؤس .

ماذا تحمل من جد هذه الاساطير الشعبية الساحرة ؟ وماذا يعتقد افلاطون حقيقة من كل هذا ؟ ان التهكم يكاد يتخلل كل سطر . ومن المستحيل معرفة راي افلاطون فى ذلك .

غير ان هذا التهمك لا يثبت ان يختفى في التحليلات التي
لكتبها افلاطون في مؤلفه « فيليب » ، وليس موجودا كذلك في بعض
أجزاء « الجمهورية » حيث جابه افلاطون مسألة الحياة
السعيدة . في كتاب « فيليب » وهو من أهم كتب افلاطون في
الفلسفة الأخلاقية يحدد افلاطون معنى الخير . وهو
لا يتردد كما لم يتردد سقراط في القول بأن الخير المطلق هو
السعادة . وقد اتفق كل من تحدث على لسانهم افلاطون على
ذلك : « واخذ كل منا نحن الاثنين في شرح الحالة النفسية التي
يكون الانسان فيها سعيدا والطريقة الموصلة اليها » . كيف
ستكون اذن هذه الحياة السعيدة ؟ ان لها خاصية تامة الواضحة .
ذلك ان الانسان الذي يحياها لا يريد بها بديلا « طبيعة الخير
لها ، كما يقول سقراط ، ميزة عن كل ماسواها » .

وعندما سأله (بروتارك) عن تلك الميزة اجاب : هي ان
الكائن الحي الذي ينعم بها تامة كاملة مستمرة طيلة حياته ،
لا يحتاج الى شيء آخر سواها ، لأن فيها غنى عما عداها . هذا
هو المبدأ .

هاك الآن النتائج : اعتقد بعض الناس ان الحياة السعيدة
هي حياة الملاذ ، غير اننا اذا عرضنا على شخص متمتع بكل ملاذ
الحياة ومحروم من العلم كله ان يضيف الى هذه الملاذ العلم الذي
يجعله ، فانه بلا شك يفضل العلم والملاذ معا على الملاذ وحدها .
واذن يكون الخير في العلم والملاذ معا أكثر مما في الملاذ وحدها .

وآخرون رأوا السعادة في العلم . غير اننا اذا عرضنا على
شخص ملك ناصية كل ما يمكن تصوره من العلم ، اضافة اللذة
الى ما يملك ، فانه يفضل العلم مع اللذة على العلم مجردا عنها .
وبنتهى افلاطون بالنتيجة التالية :

« ليس الخير وليست السعادة في اللذة وحدها أو في العلم وحده » . ويتبقى الآن بحث عن السعادة في عنصر واحد نعتقد أنه هو المكون لها . وإنما يجب البحث عنها في ائتلاف عنصرى العلم واللذة . غير أن العلم كثير متنوع واللذة مختلفة الأنواع والمراتب . هل نتخير بين العلوم ؟ لا شك أن بعضها أهم وأنقى من البعض الآخر . غير أنه إذا كان العلم خيراً فهل يزعم انسان أن الزيادة فيه اسراف ؟

يقول سقراط لبروتارك : « أتريد أن أكون ، فيما يتعلق بالعلم ، مثل بواب خضع لضغط جمهور من الناس ، فأفتح الباب على مصراعيه لتدخل كل العلوم ، النقى منها وما ليس بنقى ؟ » فاجابه بروتارك : « انى لا أرى بأساً من تحصيل كل العلوم طالما عرف الانسان النقى الصافي منها » .

اكذلك الامر فى اللذات ؟

هنا يقف أفلاطون موقفاً لا لبس فيه ، فيميز تمييزاً تاماً بين اللذات . ويدعونا الى أن نميز الصالح منها من الخبيث . فبعض اللذات ليس لها من اللذة إلا الاسم . وما هى إلا فترات تفصل بين المين ، كلذة الأجر حينما يحك جبينه ، أو الرجل الذى يأكل لأنه يحس ألم الجوع ويشرب لأنه يجد ألم العطش . هذه اللذات واضرابها لا تعدو أن تكون بهيمية كدرة مثقلة بالألم والاضطراب .

ان هنالك لذات صافية نقية ليست افاقة بين المين ، لم تسبقها اية رغبة ، وذلك مثل اللذات التى تحدثها فينا الفنون

الجميلة : في نعمة جميلة (١) نسمعها ، أو لون رائع يجتذب بصرنا ،
أو رائحة ذكية تعطر ما نتنسمه من هواء . ليست الشهوة هنا
مصدرا لما نجده من لذة ، ولا دخل للالام وازالته فيما نشعر به
من متعة .

ومن هنا كانت النتيجة الآتية : ان من أدرك ان العلم يجب
ان يكون عنصرا أساسيا في سعادته يجب ان يتحاشى السر وراء
هذه الشهوات البهيمية الوضيعة التي تثبت لا محاولة
الاضطراب في النشاط العقلي ، وتعكر طمأنينته . وما من شك
في أن العلم والحكمة بإبيان الانسجام مع الشهوات . يقول العلم
والحكمة لمسقراط في ذلك : « كيف يمكننا الانسجام مع الشهوات
ما دامت تضع العقبات التي لا عدد لها في سبيلنا بما تبعثه من
ملاذ عنيفة تترك الأرواح التي تحل بها مضطربة مشوشة ؟ »

ليس هذا شأن اللذات الصافية فهي خالية من العنف بل ان
بعضها ليصبح بطبيعته المعرفة : ألا تشعر بلذة سامية ترافق
التعلم ؟ ومما لا ريب فيه ان البحث عن اللذات الصافية الأخرى
لا يتعارض معها . والحكيم يمكنه ، بل يجب عليه ان يتذوقها من
غير ان يخشى أى تنغيص .

ما هو اذن هذا الخير المطلق الذي هو السعادة المطلقة ؟ هو
تأليف موفق بين العلم وبين طائفة من اللذات : « اعتبر اللذات
الصافية الحقيقية التي تحدث عنها كأصدقاء لنا ، وأضف اليها
ما يرافق الصحة والاعتدال اللذين يسيران في موكب الفضيلة
ويتبعانها دائما ، كحاشية الهة ، يسيران في ركابها انى سارت » .

(١) يجب ان ننتبه هنا الى ان بعض النعمات الجميلة قد يكون من
الشهوات الحادة وهذا يجب ان يلحق بالنوع السابق .

يقرر العلم ، اذن ، ويشاهد ان الخير المطلق ان هو الا
« تنسيق وانسجام بين العناصر التى يتكون منها » ، اما العلاقة
بين تلك العناصر فهى علاقة تتصل بناحية الجمال (١) .

هذه المبادئ تتجاوز فى الموضوع المبادئ السقراطية .
ولكن الا يجد الناظر فيها نفس الاهتمام بالسعادة الموجود عند
سقراط والطريقة والعناية ؟

على ان ما تقدم من آراء يجده الباحث كذلك فى اهم كتب
(افلاطون) الاخلاقية ، اعنى « الجمهورية » . ولنترك التفاصيل
الكثيرة والتفريعات المتعددة التى اشتمل عليها هذا الكتاب
الشهير ، ولناخذ فى جملة ، فنرى انه يركز كله على موازنة دائمة
بين الفرد والجماعة الانسانية .

فاذا كنا بصدد الفرد فاننا نلاحظ ان عنده ثلاث طوائف من
الاستعدادات السيكولوجية :

- ١ - العقل الذى يقوم على التفكير ويقر فى الرأس .
- ٢ - العواطف الكريمة وهى تنبع من القلب .
- ٣ - الشهوة ومصدرها البطن .

واذا كنا بصدد الجماعة الانسانية فانها لا تنتظم الا بتضامن
ثلاث من الطبقات الاجتماعية :

(١) يتجلى افلاطون هنا فى ادوع مواهبه الفنية ، فينسق عناصر الخير
فنسيا فتيا لا يطاوله فيه احد . ولقد مزج ارسطو ايضا عناصر الخير على
نفس الطريقة وخالف فى بعضها استاذه فلم يكن جد موفق .

١ - الطبقة الذهبية (١) وهى طبقة الحكام الذين يسيرون
أمور الدولة .

٢ - الطبقة الفضية وهى طبقة الجند المكلفين بالدفاع عن
الوطن .

٣ - الطبقة النحاسية وهى طبقة الزراعة والصناع والتجار .

وسواء كنا بصدد الفرد أو بصدد الدولة فان المسألة التى
يتطلب حلها واحدة بالنسبة لهما وهى : ما السبيل الى الحياة
السعيدة ؟ اما الجواب فواضح . يجب أن يتوفر فى الفرد كما
يجب أن يتوفر فى الدولة شروط للانسجام ، وهى فى الوقت نفسه
شروط للصحة العامة ، فاذا تحققت انتظم كل شئ وساد العدل
ورافقته السعادة . اما اذا لم تتحقق فان الفوضى تسود ومعها
نظام الشقاء .

ما تلك الشروط ؟ هى عند الفرد : قيام كل طائفة من
الاستعدادات السيكولوجية بدورها المخصص لهما ، والذي

(١) الطبقة الذهبية التى تقسم تنبو منه الجامعة الوطنية بين أبناء الوطن
المشتركين فى المزايا والمصالح . وهى نعمة اريستوقراطية لم يتحرر منها افلاطون
بحكم نشأته الارستوقراطية . بيد أن افلاطون لما جعل أساس هذا الترتيب
حسباً على الاهلية العلمية والكفاية العقلية فخص الفلاسفة بالاهلية للحكم وجعل
الطبقة الحاكمة منهم ، برهن بذلك على أنه لم يضع الطبقة الدنيا فى مكانها
ولا لرعا أفرادها بالجهل وقناعتهم بالانتاج المادى . فكانت اريستوقراطية
علمية أكثر منها مادية . وهذا يعطيه بعض العذر . لانه بهذا الأساس ما كان
يمانع فى أن يتولى سقراط الفقير رئاسة الجمهورية .

على أنه يبدو جليا أن خضوع الطبقة الثانية الاولى والثالثة لهما معا
دون تلمس ودون اعتراض أمر يعد حلما من أحلام الفلاسفة . من الذى يفسن أن
لا يطلب الجند أن يكونوا حكاما ، والزراع والصناع أن يكونوا جندا على الاطلاق ؟

خصص لها بسبب طبيعتها وأهميتها . وهى فى الدولة : أن
يؤلف كل طبقة من الأفراد الذين هم أهل بالطبيعة لها ، وأن تقوم
بتطبيق بدورها فى دقة ، كل على استعداد لما يتلاءم معه ، وكل رجل
فى المكان الذى يستحقه . ذلك هو البرنامج الذى يجب السير
عليه . فإذا تحقق عند الفرد وعند الدولة فانهما يحصلان على
التوازن النفسى والتوازن الاخلاقى والانسجام والصحة
والسعادة .

ماذا يجب لتحقيق تلك الحالة عند الفرد أولاً ؟ « خذ كمثال
عربة من طراز قديم بها سائق وحصان طيب وآخر خبيث (١) :
هذه العربة لا ينتظم سيرها الا اذا سيطر السائق تماماً على
الحصانين فاطاعاه » .

فإذا نظرت الى النفس وجدت السائق هو العقل، والحصان
الطيب هو العواطف ، والحصان الخبيث هو الشهوة . هذه
النفس تنتظم اذا احتل العقل مركز القيادة فتمنع العاطفة من أن
تثور ، والزم الشهوة الاعتدال والسير فى الطريق السوى . فإذا
سارت الأمور على هذا النسق حصل الفرد على الصحة الاخلاقية،
وحاز كل الفضائل . أجل انه يستشعر التبصر بسبب هذا
الجزء الصغير فى نفسه الذى يعلم بطبيعته كل طائفة بمفردها
من الاستعدادات الثلاثة وما ينبغى للكل كوحدة ، ويستشعر
الشجاعة ، إذ أن جزء النفس الذى عنه يصدر الغضب يتبع

(١) الطيبة والخبيث فى الحصانين لا ينتظم المراد بها تماماً الا ان يكون المراد
بالطيبة قوة العدو ، والمراد بالخبيث الاضطراب فى السير لما به من سوء الطبع
حتى يتلاءم ذلك مع قوله فيما يأتى (فتمنع العاطفة من أن تثر ، والزم الشهوة
الاعتدال الخ) .

دائما ، ساءت الامور ام سرت ، « اوامر العقل الهادية الى ما يخشى وما لا يخشى » ، ويستشعر الاتزان « بواسطة هذا الانسجام السائد بين الجزء الآخر وهو العقل ، وبين الجزأين الخاضعين وهما العواطف والشهوة » ، ما دام قد اسلما له القيادة ولم ينازعهما السلطة . يمتلك الفرد كل هذا لأن شئونه تسير تبعا للعدل (١) « فكل جزء من أجزائه يقوم بما هو اهل له » . وأنه ما دام المرء مالكا كل هذا فانه يتمتع بالخير الاسمى وبالصحة وبالسعادة . « فالصحة تنشأ عن وجود الانسجام الطبيعي بين العناصر المختلفة المؤلفة للبنية الانسانية . ذلك الانسجام الذى يخضع بعضها لبعض . اما المرض فانه ينشأ من اغتصاب أى عنصر من عناصر السيطرة والسيادة بدون حق طبيعى له . نعم . ينشأ العدل من الترتيب الذى وضعته الطبيعة بين تلك العناصر . وينشأ الظلم من اعطاء عنصر فيها سيادة ليست له بالطبيعة . فالعدل فى النفس ليس الا هذا الانسجام وهذا الاتزان اللذين يصيرانها سليمة . وليست السعادة الا اثرا طبيعيا ونتيجة منطقية له » .

هذا نفسه هو المثال الذى يجب تحقيقه فى الجماعة . اذ بدونها لا تكون الجماعة سليمة ولا تكون سعيدة . يجب ، اذن ، لسعادة الجماعة وسلامتها أن تكون الطبقة الذهبية على الطبقة التى يسود عندها العقل . وأن تكون الطبقة الفضية هى الطبقة التى تسود عندها العواطف . اما الطبقة النحاسية فتتكون من هؤلاء الذين غلبت عليهم شهواتهم (٢) . وان يخضع المواطنون الذين يكونون الطبقة الفضية والطبقة النحاسية خضوعا تاما

(١) العدل هنا التعادل بين القوى النفسية والانسجام بينها .

(٢) ما أعسر تمييز كل طبقة من هؤلاء على حدة لأن المسلم باستعدادات كل نفس فى المجتمع عقلية ، وعاطفية ، وشهوية ، يعز على الطاقة البشرية .

الحكام من الطبقة الذهبية المكلفين بالسهر في اخلاص وحكمة على رعاية الصالح العام .

على هذا الأساس قام افلاطون بوضع مشروع كامل للتربية وانتظيم في الدولة يقدم ، اذا طبق ، للجماعة الطبقات الثلاث التي هي بحاجة اليها . فالمحاربون الذين يعدون للطبقة الفضية يجب ان يسود بينهم الاتحاد التام . لهذا اراد افلاطون ان يزيل من طريقهم كل سبب يؤدي الى الشقاق ، فمنعهم من الملكية بتاتا سواء في ذلك النقود والسلاح والملابس والزوجة والولد . نزل شيء بينهم مشاع . وليس لتربيتهم من هدف الا ان تغرس فيهم صفة كلاب الحراسة : اشداء غلظاء على الاجانب ، خاضعون لسيادتهم وديعون معهم . اما تربية الحكام فانها - عدا هذا - تزيد نوعا خاصا من التربية ، نعم انهم يتعلمون كالجنود حمل السلاح . غير انه يجب عليهم ان يكونوا على علم بكل العلوم . وهذا شرط اساسي لجدارتهم ، لا غنى لهم عنه . ثم يجب ان يكونوا قد اعطوا البرهان على اخلاصهم وتضحياتهم للمصلحة العامة . وما من شك في ان مواقفهم ستكون ، في كل الظروف الحرجة ، اشد المراكز خطرا : لذلك يجب ان تمتحن شجاعتهم وروح النظام فيهم . ومهما يكن من شيء فانه لا يجوز ان يقبلوا في ادارة قطر الا بعد بلوغهم سن الخمسين . هذه المبادئ ، اذا طبقت ، اثمرت وجود مدينة تسير حسب العدالة ، فكل شخص يشغل فيها المكان الذي يتلاءم مع كفايته ، وينسجم مع وحي قلبه . فتكون المدينة متزنة ، سليمة ، سعيدة .

ذلك هو ما ذكره افلاطون في أهم نصين تحدث فيهما عن الاخلاق . وما من شك في ان النصين لا يتحدان في معناهما الى حد التطابق ، غير انهما لا يتعارضان . وليس ببعيد ان يكون افلاطون قد نظر اليهما كوحدة منسجمة . الا ان كل محاولة

لاكتشاف ذلك ستبقى - مهما كان مبلغها من الدقة والاستقصاء -
عرضة للشك . لنقنع ، إذن ، بما نجده في المحاورات نفسها ،
ورغم أننا لا نجد فيها مذهباً متحداً كل الاتحاد فأنها تظهر أن
!فلاطون نحا منحى سقراط في أن الاعتبار الدينية لا دخل لها
في حسن السلوك وإنما الشأن كل الشأن للحرص على السعادة .
تلك السعادة التي لا تتحقق إلا بالعمل الحسن .



مذهب أرسطو

حتى إذا ما وصلنا الى أرسطو طاليس فإننا نجد انه في العصور القديمة اول من مذهب الأخلاق حقيقة .

وكتابه « الأخلاق الى نيقوماخوس » ذو أهمية عظمى فيما نحن بصدده .

الغاية من علم الأخلاق :

لنفرض ان شخصا يريد ان يتعلم رمى السهام فماذا يجب عليه لتحقيق ما يريد ؟ اثباته مرمى يكون هدفا للسهم ، ويكون بحيث يراه الرامي . كل شخص ، فيما يتعلق بحياته كالرامي أمام المرمى . كلنا يرمى الى ما يراه خيرا له . غير أن هذا الخير لا يمكن أصابته اذا جهلناه وجهلنا الطرق التي تسمح لنا بالوصول اليه . ومن هنا تتحد غاية الأخلاق . فهي لا تعدو انارتنا فيما يتعلق بهاتين المسألتين (١) .

الخير عند أرسطو :

ما الخير ، اذن ؟ كل الناس ، حسبما يرى أرسطو طاليس ، متفق على ان الخير هو السعادة .

وفي الواقع ، انه اذا كان لأعمالنا من غاية نريدها لنفسها ، ولا نرغب فيما عداها الا من أجلها هي فمن الواضح أن تلك الغاية لا يمكن أن تكون الا الخير الذاتي (٢) بل الخير المطلق .

(١) هما مسألة تحديد الخير ، ومسألة السلوك الموصل اليه

(٢) الذاتي : أى الثابت المطلوب لذاته ، فالذاتى والمطلق هنا متقاربان لا متقاربان .

ولا شك ان ذلك هو السعادة . « فانا نريدها دائما لذاتها لا لغاية اخرى وراءها . حقيقة اننا نرغب في احترام الآخرين . وفي الملاذ ، وفي الذكاء ، وفي كل ما نسميه فضيلة أو جدارة . نرغب في كل ذلك لذاته ، غير اننا نرغب فيه ، ونبحث عنه ، من أجل السعادة ، وذلك لما نتخيله فيه من طريق موصل اليها » . الاتفاق ، اذن ، تام على هذه المسألة الأساسية . بقى ان نتساءل : ما السعادة ؟ وهنا يبدأ الاختلاف وتظهر اصالة أرسطوطاليس .

بعض الناس يرى السعادة في الحياة الحيوانية . ذلك هو رأى العبيد ولا يعيره أرسطوطاليس أية أهمية ، بل لا يذكره الا في « هؤلاء العامة من بنى البشر الذين عندما وصلوا الى القوة والتعظيم استعبدتهم الشهوات كما استعبدت الشهوات سردينال » (١) . وبعض الناس يرى السعادة في الثراء غير أنهم خاطئون فليس للثراء « أى نفع مباشر عاجل بحيث تنشأ عنه السعادة في الحال » . ان الثراء لا يطلب لذاته وانما لما يحققه . وبعض الناس يرى السعادة في المجد . ولكن المجد ليس رهن ارادتنا ، مع ان السعادة يجب ان تكون الى حد ما ارادة الذى يبحث عنها (٢) . ومع ذلك فان هؤلاء الذين وصلوا في المجد الى قمته هم أحيانا بؤساء . كم من مشاهير يشعرون بالآلام ممضة ويصيبهم من الملمات مالا طاقة لهم به . وبعض الناس يزعم ان السعادة هي اللذة . وانه ليكفى ان يقرأ الانسان كتاب أفلاطون (فيليب) ، الذى تحدثنا عنه سابقا ، ليعرف ضلالهم . ان الانسان ليرغب في العلم مع اللذة أكثر مما يرغب في اللذة وحدها . ليست اللذة ، اذن ، هي الخير الوحيد . كل التعريفات الجارية

(١) شخصية تفرب مثلا للفجور وطقيان الشهوة .

(٢) كذلك الثراء ليس دائما رهن ارادة طالبه .

الخاصة بالسعادة هي ، اذن ، خطأ . ويجب البحث عن تعريف آخر .

لا شك ان السعادة تستلزم النشاط . اذ لا يمكن تصور الرجل الفارق في سبات عميق طيلة حياته سعيدا . لا سعادة اذن بدون نوع خاص من العمل . ما هذا النوع الخاص ؟

هنا تتجلى الفكرة الجوهرية للاخلاق الارسطوطاليسية ، فكرة المهنة او الوظيفة .

لكل من الموسيقى والنحات والحذاء والنجار مهنة خاصة به : فالنحات يصنع التماثيل ، والحذاء يقوم بصنع الاحذية ، والنجار يصنع السقف ، وكل واحد منهم اما ان يحسن في عمله او يسيء . فاذا احسن استحق ان يسمى النحات نحاتا طيبا والنجار نجارا موقفا والحذاء حذاء ماهرا . اذ كل منهم يؤدي ما تفرضه عليه طبيعة عمله ويؤديه في جدارة .

كذلك الامر في العين واليد والرجل . لكل منها وظيفة خاصة تحسن في القيام بها او تسيء ، وتوفق في أدائها او يخطئها التوفيق . فوظيفة العين الرؤية ، ووظيفة اليد الاخذ او الاعطاء ، ووظيفة الرجل حمل الجسم .

اذا كان الامر كذلك فهل للانسان بصفته انسانا وظيفة خاصة به ؟

١ - في امكانه باعتباره انسانا ان يؤديها ؟

٢ - وفي تأديته لها يكون قد قام بعمل من اخص شئونه هو كائنسان ؟

اذا كان للانسان وظيفة خاصة به فانه تبعا لطريقة تأديتها يكون محسنا او مسيئا ، ويحقق او لا يحقق جوهره الدائي،

فيعمل ما يتلاءم حقيقة مع طبيعته فيعيش سعيدا ، او عما يعارضها فيعيش بائسا .

لنختبر ، اذن ، على ضوء هذه الفكرة السلوك الانساني .
ان الحياة عند كل انسان تتمثل في ثلاث صور :

١ - حياة نباتية .

٢ - حياة حيوانية .

٣ - حياة عقلية .

اما الحياة النباتية فتتمثل في التنفس والهضم والانتاج ، وبها تتعلق المحافظة على الفرد والمحافظة على النوع . وهذه الحياة ليست خاصة بالانسان . فالنبات والحيوان يشاركانه فيها . فاذا ما قام الانسان بهذه الحياة النباتية فان ذلك لا يعنى انه قام بوظيفته الخاصة به .

اما الحياة الحيوانية فهي حياة الاحساسات . ولا شك ان النبات بمعزل عنها غير انها ليست حياة انسانية خاصة : فالحصان والثور وجميع افراد الحيوان تشارك الانسان فيها . وقيام الانسان بها لا يعنى قيامه بشيء هو من مميزاته .

متى يقوم الانسان ، اذن ، بشيء هو من شئون الخاصة ؟
ذلك يكون حينما ينتهج الحياة العقلية حسبما يرى ارسطو . حياة يمكنه ان يسلكها ، وهو وحده الذى يمكنه ذلك . هي ، اذن ، خاصة به .

واذن ، ما هذه الحياة العقلية ؟ انها ، حسبما يرى ارسطو ، تتمثل في صورتين :

أما في صورتها الاسمى فانها تسمى حياة التأمل ، اعنى الحياة الذهنية ، الحياة للمعرفة وللعلم والفلسفة . وليس للانسان حياة

اسمى منها او أسعد . ليست هي الحياة التى بها تتسنى سمعتها
تاما ميول الإنسان المميزة له ؟

ومع ذلك فلا بد من بعض الملاحظات :

ان حياة التأمل هي حياة الله نفسه . انها تفكير يدرك به
ذاته ويفكر به في نفسه ، في احاطة وشمول ، هي ، اذن ، الى
حد ما ، لا تتلاءم مع استعداداتنا . ومع ذلك فليست النتيجة
لهذا انه يجب أن لا نطمع فيها . كلا : « يجب أن لا نتبع نصائح
هؤلاء الذين يريدوننا على الا نستشعر الا ما هو انساني ما دما
من بنى البشر ، وأن لا نتطلع الا الى حياة كائن يموت ، لاننا كائنات
تموت » .

انه من الواضح أن حياة الانسان المتعلم أرقى من حياة غيره .
انه يقضى وقته « بطريقة أجمل مما يقضيه بها هؤلاء الذين
يسعدون في الحياة جاهلين » .

وعنده ، أكثر من غيره ، « القدرة على أن يكفى نفسه
بنفسه » .

وعنده الفضائل الجوهرية تلك التى لا تتحول بالافراط فيها
او الاسراف الى رذائل . أعنى الذكاء ، وهو عادة الإدراك الدقيق
للقواعد العلمية . هو الخبرة الجيدة باستنباط النتائج التى تترتب
على قاعدة منها ، ومنها التبصر وهو عادة التقدير الصحيح لكل شيء ،
وأخيرا الحكمة والمهارة وهما ، فى العلوم ، أرقى درجات الكمال .

حقا ان الانسان لينجذب نحو الحياة الفكرية أكثر مما ينجذب
نحو غيرها . ومع ذلك فان أرسطو « يقرر انه مهما كانت تلك
الحياة مدعاة الى الميل نحوها ، فانها ليست فى متناول الجميع .

غير أنه من حسن الحظ أن الحياة العقلية لها صورة أخرى ،
فما من شك في أن الحياة المنظمة حسب العقل هي أيضا حياة
عقلية يضعها أرسطو في الدرجة الثانية . وهي حياة تتميز ،
حسبما يعتقد ، بنمو الفضائل « الأخلاقية » (١) . تلك الفضائل
التي تغاير ما سماه أرسطو سابقا بالفضائل الديزنويتية .

والفضائل الأخلاقية لا تسمى فضائل أخلاقية إلا إذا كانت
عادات مستمرة . وكما أن ظهور خطاف واحد لا يدل على بدء
الربيع ، فانه لا يكون الإنسان كريما لانه أتى الكرم مرة واحدة
في حياته . ولا يكون الإنسان سكيراً لانه ثمل مرة . فالإنسان كريم
إذا كانت عنده عادة الكرم وسكير إذا كان مدمنا .

وجميع الفضائل الأخلاقية لا تعدو أن تكون اوساط الأمور .

ففي كل حالة من احوال الحياة جانب افراط يجب تحاشيه
وجانب تفريط يجب اتقاؤه . والفضيلة هي التوسط بينهما :

ان التمرين الرياضي العنيف يأتي على القوة - وعدم التمرين
يأتي عليها كذلك .

والخطة التي تتلاءم مع العقل هي (أن يقوم الإنسان بالتمرين
اللازم بدون أن يفرط فيه أو يفرط) . هذه هي القاعدة التي
تصدر عنها الفضائل الأخلاقية .

وقد عمل أرسطو قائمة كبيرة بالردائل والفضائل . منها :

ردائل الافراط مثل :

١ - التهور . ٢ - الشهوانية .

(١) يمكن أن نسميها هنا الفضائل العملية أو فضائل الإرادة لانها تنشأ
عن ضبط السلوك حسب العقل - أما الصورة السابقة فيمكن أن نسميها
الفضائل العقلية أو النظرية لانها نظر وعقل محض .

٣ - الغرور . ٤ - الادعاء الكاذب .

٥ - الشراسة . ٦ - المخابذة

ورذائل التفريط مثل :

١ - الجبن . ٢ - البلادة

٣ - الخسة . ٤ - ضعة النفس .

٥ - الضعف . ٦ - الملق .

وفضائل اوساط مثل :

١ - الشجاعة . ٢ - الاعتدال

٣ - العزة . ٤ - السراوة

٥ - الحلم ٦ - المجاملة .

إذا نظم الانسان حياته تبعاً لهاتيك القواعد عاش عبثة عقلية . وما من شك في أن من يعيش هكذا لا يسعد بنشوة الحياة التأملية . بيد انه ، على الأقل ، يحصل على الاتزان السعيد الذي هو ثمرة حياة تسير حسب المنطق .

ويرى أرسطو أن هذه الحياة لا تمنع الانسان من أخذ حظه من اللذة (١) .

(١) يحاول هنا أرسطو أن يبدو مدققاً أكثر من استاذة أفلاطون . ولو دقق النظر لعلم أن أفلاطون نبه أيضاً على مثل هذه اللذات وسماها اللذات الصافية . وجعلها : كما جعلها أرسطو ، تماماً ، رفيقة العلم أو العمل الفاضل .

وقد رأى افلاطون في اللذة ظاهرة من ظواهر الحركة والتغير ،
بيد أنها شيء آخر . (أنها حالة بها يترجم الى الشعور بعض
ما يحصل في داخل الانسان من تغير) .

انها « زيادة » تضاف الى العمل « كما تضاف الزهرة ، في
التزين ، الى نضره الشباب » . هذه الزيادة تنتهى اليها الحياة
التأملية ، كما تنتهى اليها الحياة المتزنة التى سارت حسب العقل ،
والعقل ينعم بها تامة غير منقوصة . بل ان العاقل حفيظة هو ،
فقط ، من ينعم بكونه عاقلا . وان « من لا يجد لذة في العمل الخير
لا يوصف ، في الواقع ، بأنه رجل أخلاقى . كما لا يوصف الرجل
الذى لا يحلو له العدل والحرية بأنه عادل حر وهكذا » .

وينتهى أرسطو الى القول بأن أنواع الخير ثلاثة :

خير خاص بالنفوس .

وخير خاص بالأجسام .

وخير خارجى .

اما النوع الأول فانه أساسى جوهري ، وما عداه تابع له .

ومع ذلك فانه يجب أن لا نقلل من أهمية الخير التابع .
« فمن الواجب أن ينعم الجسم بالصحة » ، « ويجب أن يكون في
قدرة الانسان الحصول على القوت وعلى جميع ما يلزمه » ، نعم
انه لا يلزم لهذا ثراء عظيم ، غير انه من الخطأ أن يهمل الانسان
البحث عن الضروري أو يهمل الاحتفاظ به .

وبالاختصار ، السعادة عند أرسطو ، هى أن يكون الانسان
رجلا بمعنى الكلمة ، حسن الصورة ، سليما ، متزنا ، مالكا لثروة
تكفيه ، محفوظا بجماعة مسالمة ، وأن يكون فضلا عن ذلك ،
مستنيرا ، معتادا التفكير والبحث ، عالما يقدر الامكان .

اما طريق الوصول الى ذلك فإن اساسه اولا واخيرا هو
الاخلاقية .

انه لا شيء أكثر انطبعا بالروح اليونانية من هذه الطريقة التي
تشيد بسعادة مكتسبة عن طريق الاتزان ، والامتياز في الناحية
الذهنية . غير انه لا شيء أكثر منها عرضة للجدل في نظر من هو
على ذكر بمذهب سقراط فيما يتعلق بالسعادة (١) .

وهذا هو ، على ما يظهر ، ما رآه الابقوريون والروافيون
الذين أخذوا ، بعد أرسطو ، في تحليل الخير المطلق والبحث عن
الحكمة . وإذا كان أفلاطون وأرسطو قد ابتعدوا عن مذهب
سقراط (٢) فإن الرواقيين والابقوريين قد اقتربوا منه على خلاف
بين المدعين في طريقة ذلك .



(١) لم يخضع سقراط السعادة للحفظ المادية ؛ بل جعلها أمرا نفسيا
داخليا يدور مع الفضيلة وحدها وجودا ومعدما . أما أرسطو فقد دعمها باللدات
المشروعة والحفظ الدنيوية المادية . فبرهن أرسطو على أنه واقعي وإن كان
هذا يجعله عرضة للنقد في نظر الفلسفة المثالية التي تميل الى العد من ميول
الإنسان الشهوية ، بتمجيد القناعة والاستكفاء .

(٢) من المفيد أن ننبه هنا على أن ابتعاد أفلاطون عن سقراط لا يعدو
الطريقة ، على حين أنه معه في الحقيقة . أما أرسطو فقد تباعد في الناحيتين .

مذهب ابيقور

ان مذهب ابيقور الأخلاقي من أشهر المذاهب القديمة اليونانية - اللاتينية . ولقد أثار حماسا واعجابا ، وأثار نقدا حادا .

ان شيسيين ، حسبما يرى ابيقور ، يعملان في خطورة على شقاء (١) الانسان : الايمان بأن الآلهة يهتمون بأمر بنى البشر ، ثم الفرع من الموت الذى يتهددنا فى كل آونة ، ويقترّب منا على مر الزمن . ان من يعتقد أن الآلهة تراقبه لا يلبث أن تتركز عنه فكرة واحدة : تمييز ما يريدون ، والعمل على ارضائهم ، والحضوع لهم . وهو فى قيامه بذلك ينسى أن ينظم حياته . ان من يخاف الموت يشعر ، فى كل لحظة ، بهم يستولى عليه شيئا فشيئا فيزداد به الفرع . لذلك يجب تحرير النفوس من هاتين الفكرتين المؤرقتين (٢) .

ان الآلهة لا يشغلون أنفسهم بأمور بنى البشر . نعم أنهم

(١) لعل ابيقور هو أول أخلاقي فكر فى أصل الشقاء قبل أن يبحث عن طريق السعادة فهو يبدأ عملية تفريغ قبل أن يفكر فى الملء . أو بعبارة أخرى عملية تخلية قبل أن يفكر فى الشطية .

(٢) حقا ان خوف الموت وشدة الفرع مما بعده عامل من أظنع عوامل الشقاء الانسانى كثيرا ما يؤدى بصاحبه الى الجنون والهوس والقنوط من رحمة الله . ولا يزال ملاحظة ابيقور فى هذه النقطة بالذات لها حظها من الامتياز .

موجودون لأنهم (١) يظهرون من آن لآخر للأشخاص . نريد أن
مسائل العالم الأرضي لاتعنيهم . وما من علامة تدل على أنهم
« يعنون بعقاب الآثم واثابة الصالح » . أيمن اعتقاد ندخلهم هذا
مع ما نراه في هذا العالم لا أن « جوبيتر » يرسل الآن بالصواعق
على معبد (٢) ، فهل سحق أبيقور الذي يجدف به ؟ قد يعترض
من الطبيعي أن يكون الآلهة مهتمين بأمر العالم ، والا فكيف
نفسر ، بدون ذلك ، وجوده ووجود ما حواه من عجائب . وهذا
الاعتراض لا وزن له . فليس هناك من ضرورة لفهم العالم تقضى
بافتراض تدخل الآلهة . فعلم الطبيعة يرى أن العالم تفسره مبادئ
علمية بسيطة : ذرات لا عدد لها ، دقيقة لا ترى ، ازالة ، غير
متجانسة . وفضاء لا يحده حد ، يسمح لها بالحركة . وثقل
طبيعي يحملها على الهبوط . وهبوطها يكون على خط مستقيم
الا أنها تنحرف قليلا فليلتقى بعضها البعض فيتكون منها مركبات .

(١) لانهم يظهرون من آن لآخر . هذا دليل من أبيقور كله سخرية لازمة
فهو يريد أن يتفادى أمام العقيدة الشعبية انكار آلهتهم فأظهر تحسه لاثباتها
بالدليل وهذا الدليل المضحك لا يعدو (أن بعض الناس يرونها أحيانا) أما هو
فلم يرها ، ولم يكلف عقله اثبات وجودها بدليل عقلى . ومع ذلك فقد تخلص
من هذا الى فرضه المهم وهو أن هذه الآلهة لا شأن لها بهذا العالم الغائى لانها
صاحبة عالم السماء .

(٢) هذا هو أخطر دليل عقلى يل أخطر قبلة يوجهها أبيقور الى العقيدة
الشعبية . انها لمشاهدة لا يمكن انكارها « أن الصواعق تصيب معبد (جوبيتر
أحيانا ، ولا تسحق (أبيقور) الذى لا يعترف بسلطانه على الأرض » .

ومن هذه المركبات يتكون العالم . لا حاجة اذن لعناية الالهية (١)
توجه الاشياء وتصيرها الى ما هي عليه . ان الالهة يعيشون بعيدين
عن العوالم . ولا يهتمون الا بشئونهم هم ، فلا تعنيهم امورنا .
انهم يعيشون حكماء سعداء ويعظوننا بهذا المثال الذى يجب ان
نسير على منواله . فلنعظمهم كمثل عليا يقتدى بها . غير أنه يجب
علينا ان لا نشغل انفسنا بما يريدونه منا فانهم لا يريدون منا
شيئا . هم لا يعيروننا الا . فلنفعل نحوهم كما يفعلون نحونا .

اما خوف الموت فانه ليس اقل من هذا اغراقا في الضلال .
واذا كان الموت يلقي بالعرب في قلوب الناس فما ذلك الا لتخليهم
أنهم سيذهبون ، ليدوقوا العذاب الوانا ، نحو مصير مجهول مغم
بالوعيد . . حقا انه لادرأك مغرق في السداجة (٢) : فليست الروح

(١) الى هنا نجد ان أدلة (ابيقور) تحاول ان تقرر نتيجة لها خطورتها
على كل عقيدة سماوية . ونحن معه في ان الهمم الشعبية لا عناية لها بهذا
العالم . بل نريد نحن انها لا وجود لها أصلا . اما ان نوافقه على ان لا حاجة
بالعالم الى أية عناية الالهية على الاطلاق فهذا غير ممكن . اللهم الا ان نعتقد معه
 صحة مبادئ علم الطبيعة الذى يحتاج به . . وهنا يجب ان نسأل (ابيقور)
 من الذى أوجد هذه اللرات الدقيقة التى لا ترى ؟ واذا كانت لا ترى فاية
 ضرورة عقلية تثبت وجودها ؟ وأية قوة اعطتها خاصية تكون الكائنات منها ؟ أمى
 قوتها من ذاتها ؟ انها ممكنات لا بد لها من مخصص غير ذواتها . كيف يمكن ،
 اذن ، ان تستغنى في وجودها أولا ، وفي خواصها ثانيا ، عن عناية الالهية ؟ هذا
 ما لا دليل عليه لدى (ابيقور) وكل الفلاسفة الماديين قديما وحديثا . هذان
 الله وهما هم الى سواء السبيل .

(٢) في نفس الحين كان (ابيقور) يستغل سداجة العقيدة الشعبية
لواطنيه . والا لما استطاع ان يضمن فيها هدما وتقويضا ، ولوجد من يطالبه
بالادلة القطعية على دعواه انحلال الروح بعد الموت قياسا على البدن . ولن
يجد دليلا . كما لم يجد دليلا من قبل على اتكار العنسية الالهية . ولو انه
اقتصر على نقد البالغة في الفرع من الموت ، واستبقى شيئا من العظمة والخشية
لهذا المصير ودما بها الناس الى سبيل الفضيلة لكان أقوم للأخلاق وأهدى
سبيلا .

الإ مجموعة من الذرات كالجسم تماما . وعند الموت ينحلل الجسم وينتفض . وكذلك الروح . كيف اذن : والامر ماذكرنا ، يخاف الموت أو برهب . « طالما كنا على قيد الحياة فالموت غير موجود ، فإذا وجد فأننا نكون قد نصرنا الى اللاوجود » . اذا فهم الانسان هذا فانه يكون قد أنقذ نفسه . ان الموت عند المحتضر ليس له شأن يذكر . وهو لا يبعث الاضطراب الا في نفوس الجهلة . اذا ما تبينا أمره فأننا ننظر اليه اشد ما نكون اطمئنانا .

اي سبيل ، اذن نسلك في الحياة ؟ ان كل الحكماء قد اتفقوا على ذلك السبيل الملائم للطبيعة ، لكن ما السبيل الملائم للطبيعة ؟ على هذا يجيب ابيقور بدون تردد : كل حيوان يرغب في الملاذ ويستمتع بها كخير اسمى . ويستبشع الآلام كشر محض ، ويتعد عنها كلما أمكنه ذلك .

الخبر المطلق اذن هو اللذة - والشر المحض هو الألم .

وبالنظر الى هاتين القضيتين يتحدد معنى السعادة : فهي لا تعدو أن تكون الحصول على اللذات ، والابتعاد عن الآلام . الا يشعر كل انسان بذلك في وضوح كما يشعر بأن « النار حارة وان الثلج أبيض ؟ » .

من هنا يتحدد عمل الأخلاقى :

فهو تعليم بنى البشر فن الحصول على اللذة ، وتجنب الألم .

واذا كان الوضوح في المذهب الى هنا تماما ، فان ابيقور بعد ان قرر ما سبق ادخل في مذهبه مبدا هو غاية في الاهمية . هذا المبدأ يذكره شيشرون ويؤكدده الخطاب المرسل الى (مينيسييه)

وبمقتضاه يوازن أبيقور بين اللذات ويفرق بين نوعين منها :
ما شأنه الحركة .

وما من شأنه السكون والطمأنينة .

أما ما شأنه الحركة فهو كل ما تعودنا على تسميته لذة .
للذة الأكل ، ولذة الشرب ، ولذة التناسل الخ .

أما ما من شأنه السكون والطمأنينة فهو من نوع آخر (هو
انعدام الألم) . وانعدام الألم تمنع : أن الحياة ، لذاتها ، في الواقع
لطيفة ، ولهذا فإن من يعيش بمعزل عن الآلام يعيش في متعة
عظيمة .

على أن أبيقور يذهب الى أبعد من ذلك ، فهو يذهب الى أن
عدم الألم ليس مجرد تمتع فحسب وإنما هو تمتع بلغ القمة .
فعم أن اللذة التي من شأنها الحركة تتنوع معها المتع وتتغير
بيد أن ذلك لا يستتبع زيادة في جانب العمق .

ما الذي يجب أذن ليكون الإنسان سعيدا ؟ أن ذلك لا ينتج
عن الاكثار من الملاذ العارضة وإنما ينتج عن أن الإنسان يحيا حياة
متزنة خالية من الألم . وهذا ما كتبه أبيقور الى (منيسيه) قال :
« أليس من الحق أن الهدف لكل أعمالنا إنما هو الهرب من الألم
والقلق ، حتى إذا ما وصلنا الى ذلك تخلص الإنسان من كل بواعث
الاضطراب تخلصا تاما ، وأعتقد ، لذلك ، أنه مغمور في محيط من
النعم ؟ »

ومن هنا كانت النتيجة الآتية : (هدف الأخلاق الوحيد هو
تعليمنا تحاشي الألم) .

ما الذي يثير هذا الألم عند الإنسان ؟ أن سقراط مصيب فيما
يرى من أن السبب إنما هو الرغبات التي لم تجد سبيلها الى
التحقق ، فإذا أردنا التخلص من الألم فعلىنا أن نتعلم تنظيم
رغباتنا .

دعا ذلك أبيقور الى التفكير فى هانيك الرغبات . فرأى أنها
ثلاثة أنواع :

١ - الرغبات الطبيعية الضرورية . وهى الرغبات التى يجب ان
تحقق والا تعرض الانسان للمرض والموت ، وذلك مثل
الرغبات الخاصة بالاكل والشرب والنوم .

٢ - الرغبات الطبيعية التى ليست بضرورية . وهى الرغبات
التى ليس من الضرورى تحقيقها لضمان الحياة الانسانية ،
بيد أنها تصدر عن غرائز قوية . وذلك مثل الرغبة الجنسية .

٣ - الرغبات التى ليست طبيعية وليست ضرورية : وهى الرغبات
التى تنمو فى الانسان بسبب تأثير البيئة الاجتماعية التى
يعيش فيها ، او بسبب ارادته فى أن يدهش الآخرين منه ،
او بسبب حاجته الى الظهور والشهرة ، وذلك مثل الرغبات
الخاصة بالبخل وبالطموح .

بعد هذا التقسيم ، ماذا علينا لنظفر بالسعادة ؟

لا شك ان الامتناع عن الرغبات الطبيعية الضرورية انما هو
القاء بالنفس بين احضان الالم والموت . والحكيم من لا يمتنع
عن ارضاء هذه الرغبات . على أن ارضاءها ليس بعسير . فهى
قليلة العدد بسيرة المطلب . وانه ليكفى ، لارضائها ، قطعة من
خبز ، وكوب من ماء ، وقطعة من خشب منبسطة للنوم عليها .

اما فيما يتعلق بالرغبات التى ليست بطبيعية وليست بضرورية،
فان من الجنون ارادة ارضائها . انها كثيرة لا تحصى ، غالية
لا ترضى ، متعطشة لا تروى . انها تتطلب من المتاعب ما لا يكاد
ينتهى . وما هى الا تغيرير دائم وخداع مستمر . وليس على
الحكيم الا أن يعدل عنها عدولا باتا .

أما فيما يتعلق بالترغبات الطبيعية التي ليست (١) بضرورية فانه من المبعث أن يتحاشاها الإنسان تحاشيا تاما . وله عند سنوح الفرصة ، أن يرضى بعضها ، فان ذلك لا يخرجها عن أن يكون حكيمًا .

بيد أنه كلما ازداد تخليا عنها كان أحكم : ذلك أن خطر هذه الرغبات العظيم هو أن يعودها الإنسان فيصبح خاضعا لها . وكلما كثرت الرغبات التي يعودها كثر خضوعه ، وخرج زمام الأمر من يده . لذلك كان أحكم الناس هو الذي يتواضع فيما يتطلع اليه .

ولقد أصاب سقراط في قوله لانتيفون معارضا له : « ان القناعة تسعد القانع » .

ان البحث عن السعادة في حياة الدعارة ، اذن ، جنون عجيب . فما السعادة من غراس ذلك الوادي . انها هي تنظيم للترغبات وحدا من شئاتها ، واتبع دائم للاعتدال .

ولعله ، بعد هذا ، يتضح ان لا غرابة في الشبه القوي الموجود بين الفضائل الابيقورية والفضائل السقراطية .

ومرد جميع الفضائل الى التبصر . .

التبصر هو الذي يسعدنا لانه هو الذي يصيرنا حكماء .

ويم ينصحنا التبصر ؟

انه ينصحنا أولا بالاعتدال . هذا الاعتدال الذي هو السر ، كما يرى سقراط ، لا في اضعاف الذات بل في تقويتها وزيادتها .

(١) آخرها المؤلف هنا وكان من حقها أن تذكر في الترتيب قبل سابقتها لان فيها تفصيلا يستلزم شيئا من العناية الخاصة .

ثم ننصحنا بالشجاعة ، هذه الشجاعة التى نحر فى أشد الحاجة إليها للقدرة على تنظيم رغبائنا حتى « نبشر بممزل عن الهم والخوف » .

ثم ننصحنا بالعدل ، والنصفة ، والأخلاص .

ذلك هو الأساس الأول الذى تقوم عليه الجماعة الإنسانية . تلك الجماعة التى لا يجوز بخلد الحكيم أن يعتزلها . إن الحاجة الاجتماعية « هى التى عنها نشأت ، فى مختلف الأقطار ، القوامد التى وضعت لفائدة المواطنين التى بحسبها يعيشون آمنين لا نرر ولا ضرار » .

ثم إن التبصر هو ، أيضا ، الذى يرشدنا إلى حسن الصداقة وقيمتها السامية التى ندين لها ، وسط أماصر الحياة وخطاها ، بأصفى أوقات أمننا وطمأنينتنا .

على أن ذلك ليس كل شيء . فهناك آلام لا يمكن تحاشيها . بيد أن معرفتنا بالأشياء تقدم لنا الوسائل الناجعة لمقاومتها . وأنه لمن الممكن التغلب عليها إذا ما أخذ الإنسان فى تذكر فترات السعادة التى مرت به ، فيعارض الألم الحاضر بذكريات الفرح والسرور السابقة ولا يبعد عن ذهنه أنه « إذا كان الألم عادا فانه سريع الزوال (١) وإذا كان بطيء الزوال فانه غير قاس » .

أما آلام الروح فانهأ أقسى وأشد : ذلك انها لا تختص بالحاضر فحسب ، وإنما تمتد ظلالها على الماضى والمستقبل . بيد أن اللذة الروحية هى اسمى اللذات للسبب نفسه . والحكيم هو الذى يبحث عنها ويستكين إلى السعادة فى ظلالها .

(١) أى ولو بالموت .

وإذا ما أصبحت الأم الحياة بحيث لا تحتل فإن مما
بسيطا يكفى لازالتها كلية : إذ ليس من الضروري أن يستمر
الإنسان على قيد الحياة . إزالة الألم ، إذن ، فى مقدور الإنسان .
له أن يحققها إذا ما حلا له ذلك .

تلك هى ، فى أظهر مجالها ، صورة الحكيم : « ليس عنده
الارغبات محدودة . انه يحتقر الموت . وآراؤه عن الآلهة الخالدين
آراء حقيقية لا يشوبها خوف . فاذا ما رأى الخير فى ترك الحياة
فانه لا يتردد فى الاقدام على تركها » .

كل هذه الصفات تجعله أكثر من مجرد انسان . الا يتمتع
بنفس المزايا « التى تسعد الآلهة » ؟
حقا ان الفضيلة ليست حرمانا وإيلاما .

وإذا ما أراد الحكيم أن يكون متبصرا ، معتدلا ، شجاعا ،
عادلا ، مخلصا لأصدقائه ، فما ذلك الا لأن هذا هو الطريق
الموصل الى السعادة .

ليست الفضائل رهينة . ان هى الا « جوار تسعى فى خدمة
اللذة » .

فائدتها القيمة هى أن تجعلنا بمعزل عن عدم النبحر الذى
يؤدى الى « اضعاف لذة الانسان أو زيادة آله » .

ثم ان الفضائل تضمن لمن يقوم بها السعادة الحقيقية ،
أو ، اذا شئت ، اللذة « الساكنة » التى تنساب الى النفس متى
ما تحررت من الألم .

مذهب الرواقيين

اما المذهب الرواقى فانه ذو نعمة اخرى . وهو لم يتكون في يوم وليلة . فقد اخذ اوائل الرواقيين يتلمسون سواء السبيل .

وانه لمن الطريف ان نبحث في تاريخ هذا التلمس ، غير ان حجم هذا الكتاب وطابعه يحولان بيننا وبين هذا . سيكون حديثنا ، ان ، مفسورا على المذهب مكتملا .

وهذا المذهب قد عبر عنه (ابيكتيت) في قوة لا تضارع .

ان المبدأ الاساسى للاخلاق الرواقية هو المبدأ الذى اعتاد قدماء الأخلاقيين ان يرددوه : « ليس للانسان من عمل الا ان يحيا حسب طبيعته » . غير ان الرواقيين ، بسبب آرائهم الميتافيزيقية ، يفهمون هذا المبدأ فهما خاصا بهم .

انهم ينظرون الى العالم كحيوان هائل يتكون من عنصرين : عنصر منفعل وهو المادة .

وعنصر فاعل يحرك المادة من داخلها ويقوم على نموها .

وهذا العنصر الفاعل هو « نار هائلة تسير في اعمالها بحكمة » انها روح تبعث الحياة في الاشياء . غير انها ليست منفصلة عن هذه الاشياء التى تبعث فيها الحياة انها عناية منبثة موجودة في كل مكان ، تعمل في العالم كما تعمل الخميرة في العجين .

واذا نظرنا الآن الى الانسان فاننا نجده ، هو ايضا ، مكونا من جزئين : الجسم ، والروح .

فباعتبار روحه هو جزء من النار العاقلة التى تسير العالم ؟

حتى اذا فارق الحياة عاد جسمه الى المادة وفنى فيها ، ومادت
ورحه الى هذه النار ذات العناية الفاعلة وامتزجت بها . ليس
الفرد . اذن ، في هذا العالم الذى يترعرع فيه ، الا شيئا يشبه
برعما او زائدة فى شجرة (١) من الأشجار .

« والحياة حسب الطبيعة » هذا معنى ، اذن ، شيئين :

ان ما تتطلع اليه طبيعتى هو ما تتطلع اليه ذاتى الفردية .
يبد ان ما تتطلع اليه طبيعتى ليس الا جزءا مما تتطلع اليه الطبيعة
كلها ، الطبيعة المسيرة بالعناية .

وان من يعرف ما تتجه اليه طبيعته ، ويعمل حسبما تتطلب،
لا يكون قد حقق فقط الحياة التى يريد ، وانما يكون قد سار
فى حياته منسجما مع ما تريده النار العاقلة ذات العناية ومصدر
الحياة لكل كائن . انه يكون قد قام بما تتطلب العناية منه وسار
على النهج الذى يريده الاله .

أما من يسلك خلاف ذلك فانه يكون كقرحة خبيثة او وباء
يحل بالمالم . ومن هنا ، كان هذا الطابع الدينى الذى كثيرا
ما يبد فى الحكم الرواقية .

ومع ذلك فيجب الا نترك انفسنا تخدع بهذا المظهر .
فالأخلاق الرواقية لم تؤسس حسب اعتبارات دينية . وكل
ما هنالك هو ان الحياة الاخلاقية فى نظر الرواقيين لا تختلف عن
الحياة الدينية .

(١) انى انه جزء من الكل متصل به تمام الاتصال .

وعندما أقام الرواقيون مبادئهم الأساسية أخذوا في المباحث
التي عنى بها السابقون :

١ - يجب على الانسان أن يريد الحياة المنسجمة مع طبيعته .
فالأم تتجه الطبيعة الانسانية ؟

٢ - وماذا يجب عمله حتى يحصل الانسان على ما تتجه اليه
طبيعته ؟

أجاب الابيقوريون على السؤال الاول بما ذكرناه سابقا من
« ان الطبيعة تتجه نحو السعادة ، وان السعادة مكونة (١) من
اللذات » . انهم لم يتخطوا الصواب في القضية الاولى ، ولكن
التوفيق اخطأهم في القضية الثانية .

ان اللذة والالم يفترضان وجود ميول ارنسيت أو عورضت .
واذا اتبعنا النظر نجد ان الميول التي بدونها لا يكون الالم ولا اللذة
ممكنين لا يمكن أن تكون ميولا نحو اللذة أو ميولا لتعاشي (٢)
الالم .

ليس الحصول على اللذة ، اذن ، ولا تعاشي الالم هو ما تتجه
اليه ، في الأصل ، النفس الانسانية . ان تطلع النفس الانسانية
انما هو الى الخير الثابت . ولا يمكن أن تكون اللذة هذا النوع من

(١) خطأ الابيقوريين هنا هو أنهم جعلوا اللذات أصلا والسعادة ناشئة
منها . بينما يرى الرواقيون أن اللذات والالام امور تبعية للميول الانسانية التي
هي بطبيعتها متجهة نحو الخير والسعادة فالذا ارضيت هذه الميول نشأت
السعادة واذا لم ترض نشأ الالم . اما انحراف الميول عن الخير والسعادة به
فليس الا خروجا عن اصل الفطرة ومرضاً وشذوذاً عن الطبيعة .

(٢) أى أنها ميول كما قلنا لها وجهتها الاصلية في الطبيعة . والالم واللذة
لا يمكن أن يوجدوا الا بتبعاً لوجودها . لكنها لا تتجه نحوهما ولا تعتبرهما غرضاً
اصلياً لها . فهي الاصل وهما النتيجة المحتملة :

الخير فانها في جوهرها متأرجحة وسريعة الزوال . ان السعادة هي حقيقة الخير المطلق . ولكن بقي أمر التحديد .

اعتقد الرواقيون انهم بحالة تمكنهم من هذا التحديد . وراوا ان السعادة هي « عدم وجود الاضطراب » .

واذا اردنا ان نصبر عنها بطريقة أدق فهي تعنى : السلام الداخلى ، الطمأنينة ، الاتزان الأخلاقى للنفس قد رضىت عن ذاتها ورضيت عن الأشياء . انها هدوء القلب . انها ما يسميه (ديكارت) الرضى ، ويسميه (اسبينوزا) القبضة . ومهما يكن من شيء ، فانه اذا لم يكن هذا هو السعادة الكاملة ، فانه على الأقل يحوى أحد عناصرها الجوهرية .

كيف الحصول على هذه الحالة التى نتمناها جميعا ؟

ينبغى أن ننظر ، للإجابة على هذا السؤال ، لا في « مختصر » / ابيكتيت (فقط بل في « أحاديثه » أيضا . ومن ذلك يتبين أن الرواقيين رأوا مبعث الاضطراب عند الانسان أمرين :

أما أولهما فهو الشعور بنقص ما فيما نعتبر انه (بالنسبة لنا) من الشرف والنبيل .

وأما الآخر فهو تشبع النفس برغبات في « أمور لا يقدر لها التحقيق »

ان فن السعادة كله يتركز في ازالة هذين الباعثين للاضطراب .

وما من شك في أن ازالة الباعث الأول تتعلق بنا . بل هي لا تتعلق الا بنا . وفي مقدورنا ازالة هذا الباعث حينما نشاء وكيف نشاء . وفي الواقع انه لا يتعلق الا بنا ان نبحت ، في كل الظروف التى تعرض ، عما ينسجم مع الشرف ، وأن نقوم به

بدون ادنى تردد . « اذا كنت تريد أن تحترم نفسك وأن تكون شريفا فمن يمنعك من ذلك ؟ »

ولعلك تتساءل : من يهدينى الى الصواب ؟ من يعرفنى ان هذا ينسجم مع الشرف ؟

على ذلك يجيب ابيكتيت : « كيف يشعر الثور وحده ، عند اقتراب الاسد ، بالقوة التى بين جنبيه فيلقى بنفسه فى بؤمة القطيع كله ؟ ان من الواضح أنه وجد عنده لأول لحظة : شعورا بالقوة الطبيعية المسلح بها . أجل ، وهكذا الأمر فيما يتعلق بنا . فان كل موهوب يعرف ما عنده من هبة » ، ونحن عندنا بمسيرة تهدينا الى ما ينسجم مع شرفنا ، وليس علينا بجانبها إلا أن نستعمل بعض الوسائل لتكون أكثر استبصارا وحذقا .

ولهذا ينصح ابيكتيت باتخاذ احتياطات بسيطة : « ابحث ، لمعرفة ما يجب عمله ، العلاقات الطبيعية التى بينك وبين الآخرين .

« هذا الشخص مثلا والدك . يجب عليك اذن رعايته والخضوع له فى كل أمر ، واحتمال ما ينالك منه من شتم ولطم . انه أب سيئ الخلق - ليس لك أن تهتم بمعرفة ما اذا كانت الطبيعة قد منحتك ابا طيبا (١) ، وانما يجب عليك فقط أن تعرف ان ما منحتك اياه انما هو أبوك .

« أخوك غير عادل نحوك . ابحث عن علاقتك الطبيعية به . لا تفكر فيما يفعله بك . انما فكر فيما يجب عليك نحوه لتكون في علاقتك به منسجما مع الطبيعة .

(١) أى لان هذا تدخل منك فيما لا يتعلق بك لانه حظك الذى قسم لك بيد القدر اما الذى يتعلق بك فهو ما ينسجم مع الشرف وهو اذ نرى نحوه واجب الابوة كيفما كان سلوكه هو معك .

« ومن هذا الطريق تعرف في وضوح ما ينبغي عليك اذا كان لك جار واذا كنت مواطناً ، واذا كنت قائداً حربياً »
بذلك يزول السبب الأول في اضطراب النفس وفي جعلها بمعنى عن السعادة .

اما السبب الآخر (١) ففي مقدورنا أيضاً ازالته .
ولكى نفهم نظرية الرواقين الخاصة بذلك فهما واضحاً يجب ان يتنبه الانسان الى مبدئين من مبادئ السيكولوجية .

١ - أنهم يرون ان العواطف لا تخرج عن كونها احكاماً . وهي أربعة أساسية : الحب - والكراهية - والامل - والخوف .
وكلها تثول الى آراء .

اليس حب شيء ما ، يعنى الحكم بأنه حسن وبأنه يجب ان يطلب ؟

اليس كره شيء ما ، معناه الحكم على هذا الشيء بأنه سيئ ،
وانه يجب أن يتحاشى ؟

اليس الامل في شيء معناه الحكم بأن ما نعتبره قيماً قد يكون
نه حظ من التحقق ، وان ما نعتبره سيئاً قد يكون من الممكن
تحاشيه ؟

اليس الخوف من شيء يعنى الحكم بأن ما نعتبره حسناً قد
لا يكون له حظ من التحقق ، وان ما نعتبره سيئاً قد يحدث ؟
ليست العواطف اذن ، الا احكاماً .

٢ - أنهم يرون أيضاً ان الانسان حر في احكامه . فانها ، في
الواقع ، موافقة النفس على أمر ما . هذه الموافقة لنا دائماً ان

(١). وهو تتبع النفس برغبات يتعذر ارضاؤها غالباً .

نصلرها وأن نرفضها . ان الاثددة قد تؤخذ على غرة ، لأول وهلة ، ولكن بمجرد مرور اللحظات الأولى يمكن للانسان أن يرجع الى نفسه وأن يستعيد الاتزان (١) .

ما النتيجة لهذا ؟

أولاً الحقيقة التالية : « ليست الأشياء هي التي تبعث فينا الاضطراب بل ان الباعث للاضطراب انما هو الآراء التي عندنا عن الأشياء » . لنأخذ ، كمثال ، الموت « انه ليس مخيفاً مربعاً ؛ والا لراه سقراط بهذه الكيفية . واذا كان الموت يلوح رهيباً فما ذلك الا لأنك تتخيله كذلك (٢) » .

وفي الواقع اني اذا كنت أرى أن الموت شر فان اقترابه يبعث في نفسي الضيق ، أما اذا كنت أرى انه خير فان اقترابه يبعث في نفسي السرور . واذا كنت أرى ان الحياة والموت يستويان فاني لأعير الموت أية أهمية .

ثم ماذا يجب ، اذن ، لتخاشي الاضطراب ؟

تنظيم الرغبات وضبط العواطف ضبطاً حكيماً واستخدام المعارف في الصالح .

(١) ملاحظة تدل على المية ودقة . بيد ان الذين يستعيدون انزانهم بعد الصدمة الأولى انما هم أولو الالباب . اما الدهماء فتحملهم امواج العاطفة من المنبع الى المصب وهم لا يشعرون .

(٢) حقيقة أن الفزع من الموت لذات الموت ليس الا اغراقاً في الوهم والخوف . وهذه الصفة يندر أن تكون من صفات الحكماء والعلماء والعارفين بحقائق الأمور . اللهم الا أن يخافوا ألاما أخرى قد تقارن الموت وكثيرون من العقلاء يخافونها . كان يكون مصحوباً بالتعذيب والتنميل أو تشريد الابناء مثلاً . أما الذين لا يخافونه حتى على هذه الفروغى فهم اما فلاسفة ، أو أبطال مؤمنون بمبادئ عالية ، أو مشهورون لا يبالون بالحقائق .

وما دام أن العواطف ليست إلا أحكاما وآراء ، فإنه يكفي ،
لكي تكون حكيما ، أن تعرف إجابة الحكم .

وكيف تصل إلى إجابة الحكم ؟

للإجابة عن هذا السؤال فرق الرواقيون تلك التفرقة المشهورة
بين (ما يتعلق بتنفيذه بنا) وبين (ما لا يتعلق بنا بتنفيذه) .

إذا قدر الإنسان أن الأمور التي (لا تخضع لإرادته) بعضها
خير ، وبعضها شر ، فهل يكون بمعزل عن الاضطراب ؟

إنه دون شك لن ينجو من الاضطراب لأنه س يرغب فيما يراه
خيرا ، ويضيق لعجزه عن الوصول إليه ، وسيخشى دائما أن
يصيبه ما يراه شرا .

أجل ، لنفرض الآن شخصا آخر يستوى عنده وجود كل
(ما لا يخضع لإرادته) وعدم وجوده . إنه لا ريب ، لا يشعر
بضيق ولا باضطراب .

لنفرض أن ثروتى أتت عليها الحوادث ، أو أن صحتى قد
اعتلت ، أو أن مكانتى الاجتماعية قد زالت .

إنى إذا كنت اعتبر أن ثروتى وصحتى ومكانتى خير ، أفع ،
ولا بد ، فى الألم الممض .

أما إذا استوى عندى وجودها وعدمها فقد صرت بمنأى عن
التأثر بتقلبات الدهر ولا يؤثر زوالها فى نفسى إلا كما يؤثر غيم
خفيف أبيض وسط سماء زرقاء (١) .

(١) تشبيه بالغ حسد الابداع والدقة ، وهو اعتراف شغنى من حكماء
الرواقيين ، رغم انكارهم الآلام ، ورغم كبريائهم ، بأنه لا بد من تأثر بالآلام وإن
كان ناعما .

ماذا يجب ، اذن ، للحصول على الفيلة الكاملة ؟

« هو ان لا نعتبر خيرا او شرا الا ما هو خاضع لارادتنا . ذلك كرمياتنا وآرائنا وعواطفنا ، او باختصار ، كل ما هو من عملنا نحن .

اما ما يكون الحصول عليه غير خاضع لارادتنا فيجب ان يستوى لدينا امتلاكه وعدمه . وذلك كالثروة والجمال والنجاة والحياة . او ، باختصار ، كل ما ليس من عملنا » (١) .

ان تعود النظر الى الأشياء بهذا المنظار هو ، في رأى الرواقيين ، عين الحكمة والمصدر الوحيد للفضيلة والسعادة .

وتطبيقا على هذا المبدأ اخذ الرواقيون يفيضون في اسماء النصائح .

وايس كتاب (المختصر) لابيكتيت الا مثالا من هذا القبيل بين يدي المريد من الرواقيين . انه كتاب يحوى وحيداً طيبية رائعة . وهو يدعونا الى ان نبدأ بالامور الصغيرة : « انهم يلتون بزيتك الى الأرض . انهم يسرقون نبيلك . قل لنفسك انه بهذا الثمن يشتري السلام الداخلى ، وتشتري النجاة من الاضطراب .

(١) وبهذا يظهر لنا أن الرواقيين يعزلون السلوك عن النتيجة ، فعلى المرء ان يعمل ما ينسجم مع الشرف والواجب دائماً . ودائماً لا ينتظر أية سبباً : على من دعى الى وليمة ان يلبي داعي الواجب فيذهب . هذا ما يوجبه الشرف . اما ان يكون في هذه الوليمة ما يرضى لوقته اولا يرضيه فشيء لا يتعلق بآرائه ولا يسوغ له ان يفكر فيه . وهذا طبعاً في أمر الانسان مع نفسه . اما بالنسبة للاغيار فيجب عليه ان يقدّر لهم نتائج أعمالهم كما يقضى به ادب السلوك ولو كانوا هم لا يفكرون فيها . وايضاً ليس معنى ما تقدم ان الرواقى يرفض الخمرات والناقع التي تجيء اليه نتيجة لسلوكه . انه يأخذها ويستمتع بها وان لم يكن قد انتظر حصولها . ولا عد حصولها خيراً ولا فقدائها شراً .

انك تدعو عبدك فلا يجيبك . قدر انه لم يسمعك ، او انه
سمعك ولم يجبك الى ما تريد . وسواء اكان هذا أو ذاك فعليك
أن توطن نفسك على أن الذي ليس في مكانه انما هو أن يبعث
الاضطراب في نفسك » .

ويوصينا ، عند استعمالنا لشيء ما ، أن نتصور ، مقدما ،
طبيعته وما هو عرضة له من خطر يصيبه . « انك تحب آتية . قل
لنفسك : ان ما احبه ليس الا آتية . فاذا كسرت فلا يعرفونك
اضطراب . واذا كنت تحب ابنك أو زوجتك ، فقل لنفسك : ان
ما احبه ليس الا مخلوقات بشرية ، حتى اذا ما اصابهما الموت فلا
يعرفونك اضطراب » .

ويريد ، اذا ما شرعنا في عمل ، أن نكون قد قدرنا ما قد
يحدث عنه من نتائج سيئة قد تفجؤنا : « انك ذاهب الى الحمام .
تذكر ما قد يحدث فيه : هؤلاء الناس الذين يلقون الماء عليك ،
وهؤلاء الذين يرتطمون بك ، وهؤلاء الذين يشتمونك ، وهؤلاء
الذين يسرقونك . اذا توقعت هذا فانك تفعل ، مطمئنا ، ما أنت
ذاهب اليه » .

وهو ينصحنا بالتألي : وبعض الحكماء كان ينصح بأن يدير
الإنسان لسانه في فمه سبع مرات قبل أن ينطق .

و (المختصر) يلزمنا ، عند تسويل النفس ، أن نبحث عن
اسم الفضيلة التي نحن بحاجة اليها . وبتذكرنا بأن لكل شيء
عروتين « من احدهما يمكن حمله ولا يمكن من الأخرى » ، وأنه
يجب علينا لذلك ، أن نأخذ الأشياء من عروتها الطيبة :

« أخوك ظالم لك ، لا تأخذه من هذه الجهة وانما خذه على
أنه أخوك وعلى أنكما قد غديتما من ثدى واحد » .

وهو يستفيض في اسداء النصائح التى يجب أن يجعلها الحكيم
نصب عينه :

« لا تحاول أن تجعل الأمور تسير منسجمة مع رغبتك . وانما
حاول أن ترضى بما يقع ، فانك اذا فعلت تنعم بالسلام الداخلى » ،
« اقنع . أزهد » .

حكمة رائعة . غير أنها تبدو ذات تقشف مغرط ، ومع ذلك
فإنها ليست في الواقع كما تبدو لأول وهلة . نعم انه يجب ألا ننظر
الى الأشياء الخارجة عنا (١) على أنها شر أو خير . ولكن هذا
لا يعنى أنه يجب علينا ألا نستمتع (٢) بها . ان هذه الأشياء
التي يستوى عندنا وجودها وعدمها بعضها مفضل وجوده وبعضها
مفضل تحاشيه . ان الحياة مفضلة على الموت ، والصحة مفضلة على
المرض ، والثروة مفضلة على الفقر . واذا خير الرواقى بين حياتين
لا تزيد احدهما على الأخرى الا امتلاك قدر تافهة القيمة فإنه
لا يتردد في اختيار الحياة التي تزيد قدرا .

ان الرواقى لا يشبه ، في شيء ، الراهب الذى يعتزل في
الصحراء . انه يحيا كما يحيا المجتمع ويعيش وسط المجتمع ،
غير انه يتعهد بالعناية حديقته الداخلية ، أعنى نفسه .

(١) أى الخارجة عن ارادتنا ، والتي هي من يد القدر وحده . ان التعبير
عنها بالخيرية والشرية أحيانا إنما هو تعبير لغوي كالغنى والفقر والصحة والنجاع
مثلا . أما الخير في نظر الاخلاق فهو ما كان نتيجة للسلوك الطيب والقصد
الحسن . وأما الشر فهو ما يقابل هذا من السلوك . بالاختصار ليس خيرا ولا شرا
في لسان فلسفة الاخلاق الا العمل وحده دون نظر الى نتائجه كالطبيب يبذل
كل ما في وسعه لشفاء مريضه ثم تأتي النتيجة غير ما اراد فعمله خير رغم سوء
النتيجة التي هي في العرف العام شر ولكنها في اصطلاح الاخلاق ليست كذلك .
(٢) أى ما دامت قد حصلت لنا من فعل مشروع او سبقت إلينا من يد
القدر فضلا فلا مانع من التمتع بها . بل التمتع بها أولى من اهدارها والزهد
فيها وهذا تام ، لأنها إنما وجدت في الكون لحكمة ارادها موجدنا جلّت آثاره .

انه ينعم بما يتيح له الحظ من اشيا غير انه ينعم بها كما
ينعم المسافر الذى يحل بفندق . انه يستمتع بما فى الفندق ولكنه
لا يتأثر به . وهو مستعد فى كل لحظة للرحيل عنه بدون أن يأسف
على تركه او يرغب فى البقاء فيه ، وبدون أن تسيل عبراته لفقدانه .
» واذا ما توعدتنى طاغية ودعانى لقاتلته فانى ! قول له :

من تهدد ؟

سأكيلك بالحديد .

انك انما تهدد ، اذن ، يدى ورجلى .

ساقطع عنقك .

انك انما تتوعد عنقى .

سألقينك فى غيايات السجن .

انك لا تتوعد الا هيكلى .

وكذلك الامر اذا ما توعدتنى بالنقى .

اجل ! ان كل هذا التهديد لا يتوجه الى طالما كنت تنظر الى

هذه الامور غير عابىء بها .

ولكننى اذا تركت الخوف من احدها ينساب الى نفسى فان

التهديد يتوجه الى » .

» يقولون لك : اترك حلتك الموشاة بالعصابة الأرجوانية

المريضة .

هاكم الحلة ولم يبق لى الا الحلة ذات العصابة القليلة العرض .

اترك هذه ايضا .

هاكها ولم يبق لى الا المنزر .

اترك المنزر .

هاكه وها انا ذا عريان .

انك لا تطاق ولا تحتمل .

خاف جسمي كله اذا شئت . وكيف أخاف من يمكنني أن ألقى
إليه جسمي ؟ »

أيها تعاليم أخلاقية رائعة ! بيد أنها اذا أنارت فينا شيئا فأنما
تتبع ملكة الحساب لتحدد الربح والخسارة من هذه الصفقة (١) .
من هو في النهاية ، الحكيم الرواقى ؟

هو الشخص المستعد لقبول كل ما يحدث كنتيجة لعمله .
هو الشخص الذى راض نفسه على الزهد فى كل ما لا يتدفع
لأرادته .

هو الشخص الذى تأهب لجعل رغباته تتبع الظروف اذا
لم يستطع أن يجعل الظروف تتبع رغباته .
بيد أن هذا الشخص لا يفعل ذلك الا لانه يرى ان فيه سلامة
وسعادة (٢) .

والرواقيون يشيدون بحالة حكيمهم السامية . انه ، حسب
ما يرون ، الكائن الوحيد الذى انفرد بالقدرة ، وانفرد بالفنى

(١) اذا رامينا ان الرواقيين قد قرروا ان سلوكهم هكذا ليس الا قصد
توافق الانسان والطبيعة العاقلة لم تأخذ فيهم برأى المؤلف ولما تعد هذا منهم
نفعية ليس بمحرك الربح والخسارة . بل انما تعد هذا منهم جهدا مشكورا
فى سبيل تحقيق الخير . وتبقى تعاليمهم ، كما اعترف المؤلف ، تعاليم اخلاقية
رائعة .

(٢) لو كان هذا من أجل السلامة والسعادة فقط لكان منفعة تماما . لكن
الحق ان الرواقى يرى ان يفعل ذلك أولا كواجب على من يريد ان يساير طبيعته
العاقلة ويحقق وجوده كإنسان عاقل مكلف . ثم يأتي بعد ذلك ما يترتب على
العمل من سعادة .

الكامل ، وانفرد بالحرية الكاملة ، وانفرد بالسعادة الكاملة ، انه
يمثل الآلهة (١) ..

زعم غريب مشهور . بيد أنه منطقي اذا نظرنا الى تحديد
الرواقيين للقوة والثروة والحرية والسعادة .

ان الثراء ، حسبما يرى الرواقيون ، هو أن يكون عندك
الانسان من المال ما يمكنه من الوصول الى رغباته . ولو فرضنا
أن (نيرون) يرغب في الخلود فان كل ما يملك من ذهب لا يمنع من
أن رغبته تمكث مجرد رغبة . ليس (نيرون) اذن بشئ كامل
الثراء .

أما الحكيم الرواقى فانه لا يرغب ، قط ، الا فيما هو طوع
لارادته . ولو لم يكن عنده الا درهم فانه يجد فيه الفنى . من
المستحيل اذن أن يوجد من هو اثرى منه . ذلك هو المبدأ . ومن
السهل بسطه وتوضيحه .

والسعادة هي أن يكون الانسان قادراً على الحصول على كل
ما يرغب فيه . والقوة هي القدرة على تحقيق كل مطمح . والحرية
هي القدرة على أن يعمل الانسان ما يشاء . أما عدم القدرة على
شئ مما سلف فذلك البؤس والعجز والعبودية . هذه التعريفات
يتبعها استدلال يكررونه بنفس الأسلوب : ان الحكيم لا يرغب إلا
فيما يخضع لارادته . وهو يحصل عليه ، اذن ، بمجرد ارادة

(١) ما أكثر ما يعبر الفلاسفة الاغريقيون واللاتينيون بمثل هذه العبارة التي
لا نجد لها تنسجماً مع ما عرف لهم من حكمة وسعة أفق في البحث والتفكير . عرف
هذا لسقراط زعيم الحكماء كما عرف لثيره . وما نظن سقراط ولا غيره من أولئك
الفلاسفة كانوا يعتقدون بهذه الآلهة الاسطورية كما كان يعتقد السامية من سواء
الشعب . اذن لا يبدو الأمر أن يكون هذا من الأساليب البلاغية التي فرضتها
البيئة عليهم مجازاة للشعور العام .

الحصول عليه . وهو ، اذن ، يملك مباشرة السعادة الكاملة ،
والحرية الكاملة ، والقوة الكاملة ، وكل ما حرمه هؤلاء الذين
يتروكون رغباتهم تضل في ثنايا الامور التي لا تخضع لارادتهم .

وأخيرا يرى الرواقيون أن حكمهم ينبو حتى من سيطرة
الآلهة . بل يصير مثيلا لهم . وكيف يفجعونه وهم لا يماكون
التصرف ، الا فيما هو غير خاضع لارادته : وذلك مثل ثروته ،
ومجده ، وصحته ، وحياته ؟ مع أن كل هذا لا يستبرد الحكيم
الرواقي خيرا . ولو سقطت السماء على رأسه فسحق تحت
ركامها فإنه لا يضطرب ولا ينال قلبه ضعف أو خور .

حقا أن هذا المذهب يحوى عدة عناصر من الاخلاق الخالدة
على الدهر . ولا عيب فيه الا خطوه السيكلوجى في العواطف
وغلوه فيما يمنحه للارادة من قدرة على الاعتقادات والعواطف .

ومهما يكن من شيء فإن مبادئه الأساسية لا تزال حية .
يجدها الانسان مع تغيير قليل أو كثير عند أعظم الكتاب الحديثين .
نذكر منهم ، على سبيل المثال : (ديكارت) و (فيني)
و (ماترلينك) .



تلك هى بعض المذاهب التى كونها فلاسفة العصور القديمة
اليونانية - اللاتينية . وهى المذاهب الأكثر لمعانا والأكثر تمايزا .
وقد وجد فى تلك العصور مذاهب أخرى غير أن تأثيرها كان
ضعيفا . وما من فائدة فى دراستها . اللهم الا فائدة تاريخية علمية
فقط .

إنى حاجة نحن الى القول بأن تلك المذاهب الفلسفية تحتفظ ،
رغم تعددها واختلافها ، بطابع الأسرة الواحدة ؟ ان الملاحظة
البيطة تثبت ذلك .

وانه لمن الخطا الصراح الزعم بأن فلاسفة اليونان واللاتين قد
احتقروا الآراء الدينية . أنهم ، على العكس ، قد اجتمعوا كلهم

تقريباً على أشادة بالتقوى وبالشعائر الدينية ؛ بيد أن ذلك لا يعنى أنهم بنوا الأخلاق على الدين فانهم لم يتجهوا قط الى ذلك . ولم يقل أحد منهم للناس : ان الآلهة لم تخلقكم الا لتقوموا بهذا الواجب أو ذاك ، انهم يراقبونكم ويصبون عليكم العذاب ان لم تطيعوهم ، يجب ، اذن ، العمل على اكتساب رضائهم والتضحية بذل شيء فى سبيل ذلك . هذا النحو من التفكير غريب على اولئك الفلاسفة أو هو ، على الأكثر ، لا يلعب فى مذاهبهم الا دوراً اغافياً ثانوياً .

انهم يؤسسون الأخلاق على اساس آخر : انهم يرون ان الانسان مزود بطبيعة خاصة . سواء كانت تلك الطبيعة قد وهبتها له الآلهة ، أو وهبتها له قوة أخرى لا تشعر به ولا يعنىها من أمره شيء . هذه الطبيعة تتميز ببعض المظاهر . وقد وجه كل الأخلاقيين فى العصور القديمة همهم الى اثارة الانسان فيما يتعلق بمعرفة نفسه ، واشعاره بما يريد حقيقة ، أو جعله يستخلص من ذلك قواعد للسلوك يطبقها فى حياته حتى يصل الى ما يريد .

ولقد لاحظوا جميعاً ، ان الانسان انما يبحث عن السعادة لا عن شيء آخر . غير أنهم اختلفوا فى تحديد تلك السعادة .

ومن هنا كان الاختلاف فى الصور التى رسموها للحكيم .

ومع هذا فلم يحدث اختلاف بينهم بصدد مبادئهم الاساسية القائل أن قيمة الفضيلة انما هى فى الثمار التى تتيح لنا الحصول عليها .

ولست الفضيلة ، اذن ، فى نظرهم هى سيطرة من الإرادة على الطبيعة كما يرى (كانت) . انها ، على الضد من ذلك ، السبيل الوحيد لتحقيق طبيعتنا الكاملة غير منقوصة ومنحها عن طريق مؤكدة ما تأمل وما تريد .



الأخلاق اليهودية - المسيحية

لا شك في أنه يوجد فرق أساسي بين المذاهب الأخلاقية اليونانية والرومانية التي عرفت في العهد الوثني وبين - بناء رجال الفلسفة اليهودية - المسيحية .

ففلسفة العهد الوثني لروما - سواء عندهم المذنبين وغير المذنبين - لا يتخذون عند تفكيرهم في الدين مبدأ يقيمون على أساسه صروحهم الأخلاقية . لقد تحاشوا ذلك ، ولم يستندوا في كل ما يبنونه من آراء ، إلا على العقل والتجربة . لذلك كانت آراؤهم ناشئة عن العقل وعن العقل وحده ، ولا تتجه إلا إلى مخاطبة العقل .

أما رجال الفلسفة اليهودية - المسيحية ذوو الصبغة اليهودية المسيحية فهم يركزون على عنصر آخر :

أنهم يرون أن عالمنا هذا كان موطن وحى سماوى وقد تجلى فيه الإله بذاته (١) وجاء وسط بنى الإنسان فعرّفهم ببعض الحقائق .

(١) هذه العقيدة لفريق من المسيحيين . وقد أبى كثيرون من قادة الفكر المسيحي أن يضحوا بعقولهم في سبيل الإيمان بها فأعلنوا انشقاقهم على معتقديها . أما الأولون المؤمنون بها فيعدون المنشقين كفرًا ملاحدة لا يشارهم جانب العقل على ما جاء به الدين .

حصل هذا الوحي - حسبما يرى اليهود - في مرة واحدة على
طور سيناء حينمالقى الله الى موسى بالالواح .
اما المسيحيون فانهم يرون أن الوحي حدث مرتين :
فكان ما انزل على موسى شريعة مؤقتة .

حتى اذا ما حل الله في شخص عيسى كمل هذه الشريعة ونشرها
على الملا كشرعية نهائية تامة .

وسواء نظرنا الى الشريعة الموسوية ، ام الى الشريعة المسيحية،
فاننا نجد مبدأ لا نزاع فيه ، هو ان الانسان لا شأن له باكتشاف
القواعد الأخلاقية ، وما عليه - اذا أراد معرفتها - الا أن يتجه
نحو النصوص المقدسة يقرأها ويتدبرها .

واذا نظرنا الى تلك النصوص المقدسة فماذا نجد ؟ بماذا يأمر
العهد القديم (١) ؟ وبماذا ينصح العهد الجديد ؟

اما الشريعة اليهودية فانها منشورة في ثلاثة أسفار اساسية من
أسفار العهد القديم ، تلك الأسفار هي :

(١) سفر الخروج .

(٢) سفر الاخبار .

(٣) سفر التثنية .

وهي تحتوى كثيرا من الاوامر والنواهي .

وبعض هذه الاوامر والنواهي يتحدث عن الطقوس الدينية ويبين
كيفية ادائها :

كيف يجب بناء تابوت العهد ؟

وكيف يجب ان تصنع المسرحية ذات السبعة الفروع ؟

وكيف يجب ان يلبس الحبر ؟

وكيف تحرق القرابين ؟ .. الى كثير من هذا النوع .

(١) العهد القديم شريعة موسى عليه السلام ، والعهد الجديد شريعة عيسى
عليه السلام

وبعضها يختص بالطهارة الخاصة والعامة ، كالأوامر الشرعية الخاصة بالطهارة والنجاسة ، وكيفية معاملة الأبرص ، والنهي عن أكل لحوم بعض الحيوانات .

ثم النواهي التي كان التحديد والخطأ فيها مثار دهشة كثير من المفسرين ومبعث فرح لكثير من (١) النقاد :

(من كل أنواع الحيوانات التي تسير على أربع لا تأكلوا إلا ما كان مجتراً وكان ظلفه مشقوقاً . أما ما كان مجتراً غير ذي ظلف مشقوق كالجمل وغيره فلا تأكلوه بل اعتبروه نجساً) . والأرنب يجتر ولكنه ذو ظلف غير مشقوق فهو نجس . وكذلك الأمر في الأرنب الجبلى . وأخيراً ، كثير منها خاص بالأخلاق ، يتقدمها في ذلك النص الشهير الذى يشتمل على الوصايا العشر فضلاً عن كثير من الأوامر الدينية . وهو نص لا ترجع أهميته فقط الى قوة أسلوبه وروعة أدائه ، وإنما الى ما فيه من المعانى :

« تحدث الرب بعد ذلك بما يأتى : أنا الرب الهكم الذى أخرجكم من أرض مصر ، موطن الذللة ، فلا تتخذوا ما دونى آلهة تعبدونها . حرمت عليكم الأصنام والتماثيل وتصوير ما فى السماء أو فى

(١) مر ذلك أن النقاد كثيراً ما يعدون المنشور على مواطن الضعف نصراً علمياً له قيمته . والنقاد الذين يحكمون العقل لا بد أن يفرحوا بظواهر التناقض العقلية فى تشريع يبدو للعقل غير معسوق . إن الجمل والأرنب عند العقل لا يخرجان من غيرهما من أنواع الحيوان . أما علة التحريم وهى عدم شق الظلف فى الجمل والأرنب مع أنهما مجتران فأنها علة تبدو لعقل الناقد غير مقنعة . ولا يمكن أن تصدر من تشريع صحيح النسبة الى السماء . لأنها لا تعدو أمراً خلقياً فى شكل الأعضاء وما أكثر اختلاف أشكالها . فلو أن العلة مثلاً كانت قدارة لحم الحيوان أو ضرراً ينتج منه ، أو قبحاً تتقزز منه النفس لكان التعليل مقنياً مستقيماً . أما نظير ذلك فى الشريعة الإسلامية فعلى أتم انسجام (قل لا أجد فيما أوحى الى محرمات على طاعم يطمعه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس ..)

الأرض أو في قاع البحر . لا تعبدوا شيئاً منها ولا تقيموا الشعائر لها
لأنى الرب الهكم الإله القوى الغيور الذى يثأر من الآباء العصاة
ويأخذ بجريرتهم (١) أبنائهم وأحفادهم الى الجيل الثالث والرابع
حيث انهم أبغضوه بالمعصية . يمنح الغفران لمن أحبوه وحافظوا على
فروضه وبسببهم يمنح هذا الغفران لأبنائهم وأحفادهم الى ألف جيل
من ذريتهم . لا تتخذوا اسم الرب الهكم هزوا بينكم لأن الرب لا يعتبر
من يتخذ اسمه هزوا من البراء .

لاتنسوا أن تقدسوا يوم السبت . اشتغلوا طيلة سبعة أيام
واعملوا فيها ما تريدون عمله . أما اليوم السابع فإنه يوم راحة
تخصصونه للرب الهكم . لا تقوموا بعمل في هذا اليوم . وكذلك
ابنائكم وخدمكم وخادماكم وحيوانكم العامل ، بل والغريب الذى
يكون في بلدكم . اذ أنى الرب الذى خلق السماء والأرض والبحر
وما فيهن في ستة أيام ثم استراح في اليوم السابع . لذلك قد
بارك الله يوم السبت وقدمه .

احترموا آباءكم وأمهاتكم لتعمروا طويلا على الأرض التى منحها
لكم الله .

لا تقتلوا قط ، ولا تزنوا قط ، ولا تسرقوا قط ، ولا تشهدوا

(١) هنا سر أهمية هذا النص في نظر الناقد العقلى لأن أخذ الولد بجريرة
أبيه ضرب من التشريعات البدائية . أما أخذ الجيل الثالث والرابع نكلك الجريرة
فهو عند النقاد لا يسوغه عقل . أما التشريع الإسلامى هنا فظالمسر الانسجام
والاستقامة مع النطق (لا تزوروا أزوة وزرة أخرى) ، (قال معاذ الله ان نأخذ إلا من
وجدنا متاعنا عنده انا اذا لظالمون) ، (يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته
وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه) .

كذلك منح الغفران لآلاف جيل من أبناء الصالح مراعاة لخطايره يبدو للنقاد
العقليين أكثر من سابقه غرابة وأوفر تناقضا .

الزور قط على جاركم ، ولا ترغبوا في زوجته او خادمه او خادمته
او ثوره او حماره ، او أى شىء يمتلكه . »

ثم النص الآتى الذى يحوى قانون القصاص الرهيب : « من
قتل فعقابه القتل .

ومن قتل حيوانا فانه يلزم بحيوان مثله .

ومن اهان أحد مواطنيه يهان بمثل اهانتة . العين بالعين ،
والسن بالسن ، والجروح قصاص . »

ثم النصوص التى يصل كثير منها الى حد من العظمة والانسانية
له روعته . وهى الخاصة بالرفيق ، والاختلاس ، والمفوين ،
والأرامل ، واليتامى ، واحترام الشيوخ ، وواجبات القضاة .
اذا نظر الانسان الى هذه النصوص فان ما يدهشه انما هو
طابع الامر الصارم .

لم يخضع الانسان لكل هذه الفروض الدينية ، وهذه الفروض
التي تتصل بالطهارة ، وتلك التي تتصل بالأخلاق ؟

لا تعطى الأسفار التي ذكرناها سابقا الا سببا واحدا لذلك : هو
ايمانها من (يهوه) اله اليهود « الذى أخرجهم من الذلة
والاستعباد » ، وهو يريد أن يطاع . فمن أطاعه كوفىء ومن عصاه
عوقب .

« انا الرب الهكم » تلك هى الجملة التي تتردد عند كل امر او
نهى فى العهد القديم . وهذا هو السبب الذى يبرر كل شىء :

« خاطب الرب موسى قائلا : خاطب بنى اسرائيل وقل لهم كونوا
قديسين . لاني انا الرب الهكم ، قدوس . ليحترم كل منكم اباه
وامه وليخفهما . حافظوا على أيام سبتي . انا الرب الهكم . لا تولوا
وجوهكم شطر الأصنام ، ولا تصنعوا آلهة تتخذونها من معادن
تصهرونها . انا الرب الهكم . لا تتحدثوا عن الأصم بما يكره .

ولا تضعوا امام الاعمى ما يرتطم به . بل خافوا الرب الهكم لانى انا الرب .

والرب يريد ان يطاع . وليتحقق له ذلك يعد ويتوعد .
فاما الوعد :

« انا الرب الهكم . اذا سرتم حسب اوامرى ، اذا حافظتم على ما اطلب منكم ، وعملتكم به ، فانى انزل عليكم المطر المناسب لكل فصل فتنبت الارض الحب ، وتثمر الاشجار فى خصوبة يانعة ، وتكادون تدرن ما حصدتكم فى سنبله لان نضوج العنب يشغلکم فى قطفه .

ولا تكادون تفرغون من العمل فيه حتى يكون زمن زرع الارض من جديد قد حان .

وتأكلون وتتمتعون بالشبع والرى .

وتقطنون آمنين فى أوطانكم ويسود السلام – رحمة منى بكم –
قطركم .

بل اسير انا نفسى بينكم . واكون الهكم وتكونون شعبى » .
واما الوعيد :

« فاذا لم تطيعونى ولم تقوموا بكل ما امركم به . . فهاكم موقفى منكم : اعاقبكم بالجذب وبالقبيظ الذى تدبل منه أعينكم والذى ينهككم .

سيكون من العبث أن تلقوا البذر فى الارض لأن أعداءكم ستلتهمه .

وسأوجه اليكم بنظرتى الغاضبة .

سنضرعون امام أعدائكم وستكونون رعية لمن يفيضكم .
سألقى فى قلوبكم الرعب فتهربون حتى لا يتبعكم احد .

فاذا لم تطيعونى بعد كل هذا فانى اعاقبكم عقابا يزيد على سبعة امثال ما تقدم . وذلك بما عصيتم .

ساسحق كبرياءكم . وساجعل السماء من فوقكم كالنار ،
والارض من تحتكم كالنحاس .

كل ما تقومون به من عمل سيكون عديم الجدوى فلا تنبت
الارض الحب ولا تثمر الاشجار » . ثم يستمر النص ويتتابع
الوعيد : الحيوانات الوحشية ، والطاعون ، والمجاعة ، والنفى ،
ومختلف الكوارث ، وكل ما يرهب ويخيف .

اردنا ان نذكر نصوص العهد القديم ، بدون تغيير فيها
ولا تبديل ، لنرى فى وضوح ان الاله يأمر كقائد حربى وكمملك
يجب ان يطاع لانه الاله .

والطريقة الوحيدة لاكتساب عطفه ولاجتناب غضبه ليست
الا الخضوع له .

والعهد القديم يشمل الشريعة . وليست الفضيلة الا فهمها
وتطبيقها فى كل حالة تعرض ، والتزامها بانتظام وخضوع .

واذا ما نظرنا الآن الى الانجيل فاننا نجد فرقا كبيرا . حقا انه
لا يمكن ان يفصل المسيحى الانجيل عن العهد القديم ، فخير الأدلة
على الوهية المسيح توجد فى الظاهرتين الاتيتين :

١ - تنبؤات ذكرت فى العهد القديم .

٢ - وتحققت بوجود المسيح .

فاذا لم نعترف للعهد القديم بأنه موحى به فان طبيعة المسيح
الالهية تكون موطنا للشك .

ومع ذلك فان تعاليم المسيح تخالف تعاليم موسى .

يقول عيسى في انجيل القديس (متا) : « لا تعتقدوا انى اتيت
لأمحو الشريعة والأنبياء » . من المحتمل أنه لا يمحو . ولكن من
المؤكد أنه يغير . واذا ما نظر الانسان في الأخلاق الانجيلية فانه يرى
لأول وهلة فكرة تسودها هى أن المهم للانسان انما هو سعادته ،
ولكن « السعادة ليست في هذا العالم » ، فليست الأرض الا منفى .
اما مملكة الله فليست في عالمنا الأرضى بل هى في عالم آخر .

الاهتمام بهذا العالم الآخر اذن هو الذى يجب أن يوجه سلوكنا
وأعمالنا :

« لا تجمعوا النفائس حيث السوس والصدأ يتلفان كل شيء ،
وحيث اللصوص ينقبون ويسرقون » .

« لكن اجمعوا واكثروا النفائس في السماء حيث السوس
والصدأ لا يتلفها ، وحيث اللصوص لا ينقبون ولا يسرقون » .
ماذا يجب اذن ؟

يجب عيسى : اغرسوا الفضائل التى تحتقرها كبرياء الانسان
مثل بساطة القلب ، والتواضع ، والطهارة :

« سعداء هم السذج لأن مملكة السماء لهم . سعداء هم المرضى
لأنهم سيواسون . سعداء هم الحكماء لأنهم سيرثون الملك . سعداء
من جاعوا وظلموا الى العدل لأنهم سيشبعون . سعداء هم الرحماء
لأنهم سرحمون . سعداء هم اطهار القلوب لأنهم سيرون الله .
سعداء من عذبوا في سبيل العدل لأن مملكة السماء لهم » .

واذا كانت شريعة موسى تعزو الى الطقوس ، في مظهرها
الخارجى ، بعض القيم ، فان الانجيل يرى ان لا قيمة لها على
الاطلاق الا اذا صدرت عن روح طاهرة :

« اذا حملت قربانك الى الهيكل ثم تذكرت ان في نفس اخيك منك شيئاً فاترك قربانك امام الهيكل وعد لتصلح ، بينك وبين اخيك اولاً ، وبعد ذلك عد الى الهيكل وقدم القربان » .

واذا كانت شريعة موسى تمدح « القصصا ص بالمثل » فانه في الانجيل غير مستساغ .

« سمعتم انه قيل : العين بالعين ، والسن بالسن . ولكنى اقول :

لا تقابلوا من يسيئونكم بالمثل ، بل اذا ضربك احد على خدك الايمن فادر له خدك الايسر . واذا ادعى احد ملكية توبك فاتركه له » .

واذا كانت الشريعة الموسوية تحت على حب الاصدقاء وبغض الاعداء فان الانجيل يقول :

« ولكنى اقول لكم : احبوا اعداءكم وباركوا من يلعنكم ، واعملوا الخير لمن يبغضكم وصلوا لمن يسيئكم ويعذبكم » .

وهكذا نرى الاخلاق اليهودية يسود فيها ، فكرة « العدل الثارى » (١) .

اما اخلاق الانجيل فتسود فيها فكرة الحب والاحسان والعفو : فحب الآخرين ، وعدم مقابلة الشر بمثله ، والتمسك بطهارة القلب ، تلك هى الروح السائدة فى الانجيل . ان طهارة القلب هى العماد .

(١) أى أن يثار للمعتدى عليه من المعتدى فيوقع به ما أوقعه هو به دون زيادة ، على قدر الامكان ، صيانة للعدل . وهذا أيضا هو روح التشريع الاسلامى مع الدعوة الى حسن الاقتضاء وإيثار العفو اختيارا وطواعية بلا اجبار ولا الحاح . وتصور الكتاب ، والسنة فى ذلك لا تخفى على من يلتزمها .

انتقال التعاليم اليهودية - المسيحية الى الغرب

دخلت المذاهب الدينية والأخلاقية الناشئة عن أصل (يهودى - مسيحى) الى العالم (اليونانى - اللاتينى) عن طريق جد متواضع .

فقد حملها وأذاعها وعمل بها أولا طائفة من عوام الشرقيين الذين كانوا يقطنون ، منذ نشأة الامبراطورية الرومانية ، في اطراف المدن المهمة بها ، ولم يكن للخاصة نصيب في هذه الامور .

وقد كان بالامبراطورية اديان اخرى كدين (ميثرا) الذى لا يزال يدهشنا ما خلفه من آثار على شكل نصب .

لم سادت الاعتقادات اليهودية - المسيحية ، واندثرت الاعتقادات الأخرى ؟

لا يزال الجواب عن هذا السؤال - رغم كثرة البحث والاستنتاج - من الصعوبة بمكان ، ذلك ان أسباب تلك الظاهرة معقدة كل التعقيد (١) .

(١) يمكن أن يعلل لهذا بان التدين الشعبى الوثنى لليونان واللاتين كان على صورة تجاق العقل مجافاة تامة ولا ينسجم الا مع عقليات بدائية . ولقد كانت عقائد تلك الديانات الشعبية في أكثرها أساطير محضة . واذا كانت قد حازت مكانها من عقليات أمم سلفت وعصور أفلت شيوخها خلال عدة قرون قبل الميلاد وبعض قرون بعده فأنها بدون ما شك ما كانت تستطيع أن تسير التطور العقلى الطبيعى للانسانية . ولذا لا يكون ثمة موضع للدهشة اذا كانت تعاليم المسيحية قد قهرتها بعد تفسيحات جمّة من مبشرى المسيحية وبعد اصرار منهم على بث عقائدهم رغم ما كان ينزل بهم من عنت وعذاب . وكما كانت الانسانية المحرومة من عاطفة الاخاء الانسانى العام اذ ذاك بحاجة ماسة الى مثل الدماء المسيحية التى يهرتها بتلك النغمة الرطبة الحنون ، نفمة الاخاء والمحبة والتسامح . فلا عجب ، ان أن يسارع اليها أولئك الذين دخلوا فيها أفواجا ويستبدلونها بديانات لم يكن فيها للانسانية مقنع .

غير انه من المؤكد أن الاعتقادات اليهودية - المسيحية أخذت في الانتشار باستمرار وتسربت شيئاً فشيئاً الى اثرياء المواطنين الذين لم يعودوا يعتقدون في آلهة أسلافهم ، ولم يعودوا يؤمنون بقدرة القرايين .

وكان - من غير ما شك - فيما يلاقيه المسيحيون من تعذيب وموقف الشهداء المطمئن من ذلك ، بل وغضب رجال الشرطة ، نوع من الاعلان والدعاية للافكار الجديدة بدل أن يقضى عليها . وأخيراً فرضت تلك الاعتقادات نفسها على الخاصة المثقفة .

استمداد المسيحية من الفلسفة :

وحينئذ حدثت ظاهرة ليست في الواقع غريبة ، غير أنها رائعة : كان المثقفون في الامبراطورية الرومانية على علم بآراء شيشرون ، وبما للفلاسفة من مذاهب . كانوا على علم بأفلاطون وأرسطو وإبيقور والرواقيين . فلماً قدمت لهم الاخلاق الجديدة الموحاة من اله التوراة والانجيل كمجموعة من الاعتقادات لا تحمل أى دليل عقلى راحوا يسألون أنفسهم : أليست هذه الاعتقادات - في جوهرها على الأقل - تتفق مع بعض ما لفلاسفة اليونان وروما من مذاهب مبرهنة مدعمة ؟

يعلن العهد القديم وجود اله واحد قوى خلق العالم ولا يزال يحيطه بالالتفات .

الا يوجد عند أفلاطون وعند الرواقيين براهين تنحو نحو اثبات اله موصوف بما تقدم من صفات ؟ حقيقة أن اله أفلاطون واله الرواقيين لا يماثلون تمام المائلة اله العقيدة اليهودية - المسيحية .

غير أن الأدلة والبراهين التى استخدمت لاثبات وجوده وحقيقته من الممكن أن تستخدم من جديد . ولعل لها معنى لم يقصده

المحتجون بها . فلم لا تؤخذ فتهذب وتعدل وتكمل وتستخدم لغاية
دينية محضة ؟

يدعو الانجيل من اتبعوه الى التفكير في حياة أخرى وان يجمعوا
الثروة التي لا تفنى والتي يستمتعون بها بعد أن يفارقوا هذا
العالم ، فهو يؤكد بذلك خلود الروح والجسم .

الم يحاول أفلاطون ان يبرهن على هذا الخلود في كتابه فيدون ؟
الم يستعمل شيشرون بلاغته في البرهنة عليه ؟

هذه المذاهب اختلطت - بدون شك - فيما نحن بصددده ،
بالفيثاغورية . على اننا اذا أهملنا بعض مافيهما فقد يمكن - لتأكيد
وتقوية الايمان الناشئ - استعارة بعض أدلة عباقرة الفلاسفة
الوثنيين فيما يتعلق بالخلود ؟

يصور العهد القديم ، ويصور الانجيل الها يأمر الانسان بالسير
على نمط خاص . اليس عند أفلاطون وتلامذته أراء تلقى بعض
الضوء على ما تأمر به تلك الكتب المقدسة ؟ يشرح أفلاطون في كتابه
(طيماوس) كيفية تكون العالم فيذكر ان الله كلف بذلك العقل الفعال
وكان هذا العقل يعمل على طريقة من يصنع التماثيل . وبما أن من
يصنع التماثيل يكون عنده أصل يعمل على نسقه ومادة يصوغها فقد
كان لدى العقل الفعال المثل الخالدة لكل الممكنات ، وتحت يده مادة
يتصرف فيها فيجمل منها مشخصات تشبه الأنواع الخالدة التي
يتأملها ، وقائده في كل ذلك هو المثال الأعلى أو مثال الخير .

تلك هي فلسفة أفلاطون فيما يتعلق بتكوين العالم . ما علينا
لو غيرنا قليلا في الالفاظ ؟ الا يمكننا بتلك الطريقة أن نلقى ضوءا
على فكرة العهدين القديم والجديد فيما يتعلق بهذا الخالق للاشياء
الذي خلق الانسان أيضا ليعمل الخير ويتطهر ؟

نشأ هذا الاتجاه العام منذ القرن الاول الميلادي .

وظهر في قوة عند الآباء اليونانيين والآباء اللاتينيين . ورغم ما كان بينهما من فروق بسيطة فان الغاية التي كانت تقودهما واحدة . انه لا جدال ولا مشاحة في الايمان لأن الوحي معصوم . وليس في العهدين القديم والجديد كلمة واحدة ليست حقا . وكل فلسفة لا تلتقي مع احدهما فهي خطأ محض ، لأنها تتعارض مع ما انزله الله .

ولكن يستلزم هذا العدول عن كل فلسفة لا كلا . فالإيمان في حاجة دائما إلى الفهم وفي حاجة الى الأدلة العقاية التي تبرهن عليه وتجعله أكثر خصوبة . فلم الابتعاد اذن عن كل فلسفة لا ولم العدول عن براهين اذا هذبت وحورت أقنعت الوثنيين والملاحدة لا لا شك ان العقل واحد . وان الاعتقادات التي ذكرتها الكتب المقدسة هي نفس الآراء التي تفرضها علينا الأدلة والبراهين العقلية البينة . غير ان هذا العقل نفسه لاشك أنه محدود . ولاشك أن بعض الحقائق فوق العقل : مثل الحقائق التي تتضمنها « المسابير » ، إلا أنه مما لا ريب فيه أن الايمان لا يناقض العقل . هناك اذن جانب لانفهمه ولكننا نعلم انه حق لأنه منزل ونعلم أنه لا يدخل في دائرة اللامعقول ، واذا لم ندركه فما ذلك الا لقصور في عقابنا .

ذلك هو التيار الذي نشأ منذ أن بدأت الفلسفة المسيحية . واستمر خلال العصور المتطاولة ولا يزال الى اليوم عند المسيحيين الخالص .

اما ما اقامه العقل على أساس الاخلاق اليهودية - المسيحية من مذاهب وآراء حاكى فيها الفلسفة اللاتينية أو استعارها منها فقد كان خصبا مزهرا في عدة فترات .

وأولى هذه الفترات هي الخمسة القرون الأولى في تاريخ المسيحية ، حيث ظهر الانتاج اليوناني للقديس (كليمان) الاسكندري و (أوريجين) و (أثناس) والقديس (جريجوار دي نازينز) والقديس

(جريجوار دى نيس) ، وحيث ظهر الانتاج اللاتينى لجوستين ، ورتوليس ، وارنوبا ، ولكتانس ، والقديس امبرواز ، والقديس جيموم ، والقديس اوغسطين ، وبويس ، وكيدودور .

اما الفترة الثانية فقد كانت بعد الخمول الذى نشأ بسبب الغزو البربرى . اى فيما بين القرن التاسع والقرن الثانى عشر ، حيث الجدال حول وجود الكليات او المثل الأفلاطونية فى الخارج ، وحيث تعارض من يقولون بذلك مثل جان اسكت اريجين ، والقديس انسلم ، وجيوم دى شمو ، مع من يقولون ان هى الا أسماء سميتوها مثل روسلين ، ومع من يتوسطون فيقولون بوجودها فى الذهن فقط مثل (ايلارد) الذى كان زعيمهم فى ذلك .

واما الفترة الثالثة فقد كانت فى القرن الثالث عشر حينما اخذ الغربيون فى الاطلاع على الشروح العربية لفلسفة أرسطو وعلى الخصوص شروح ابن رشد . وكانت تلك الفترة فترة عظيمة لشان حيث تكونت فيها مدارس (البير) الكبير ، والقديس توماس اكوينى ، والقديس بون أفنتور ، ودن سكوت ، وأخيرا مدرسة جيوم دوكام . كانت فترة صراع ، وتدقيق وغضب ، وانقسامات دينية ، وضغط مختلف ألوانه . فلم يغير كل ذلك من الفكرة الأساسية التى استمر تيارها خلال العصور .

استمر العهد القديم والعهد الجديد ، اذن ، المقياس للحقيقة الأخلاقية . اما ماعداهما من فلسفة تؤيدهما فليس الا أبهة من السهل التخلّى عنها غير أنها مفيدة فى اقناع الملحدّين وضعاف الإيمان .

هذه الفلسفة التى تؤيدهما ليست مجهولة المصدر . بل اخذت عناصرها الأولى من أفلاطون ، والرواقيين ، والأفلاطونية الحديثة . وكلمت فيما بعد بفلسفة أرسطو ، رغم انها تكاد تكون على طرفي نقيض مع المسيحية . ولذلك اقتضت عملا مجهدا منهكا مؤلما حتى ذلت فأمكن التوفيق الذى قام به القديس توماس اكوينى وأتباعه ،

فصهروا كل ذلك فكونوا منه مذهبا واحدا يرجع الفضل في توضيح اصالته الى المؤرخ المعاصر الاستاذ جيلسن .

ماذا انتج هذا المجهود الهائل فيما يتعلق بالاخلاق المسيحية لكى يستند أساسها الى العقل ؟ لقد بدا أولا فى البرهنة على وجود الله ، واستعمل فى ذلك البرهان الذى يلجأ اليه الكثيرون والذى قال به شيشرون فى بعض مؤلفساته ، وقال به غيره من الفلاسفة حينما أرادوا اثبات اله كلة عناية وكلة قوة وكلة رحمة . واعنى به البرهان بطريق العالم .

العالم موجود فله اذا علة أوجدته .

هذه العلة لابد ان تكون قوة قادرة على صنعه ولا يمكن ان تكون كذلك الا اذا كانت الها .

ثم ان العالم مادة والمادة لا تتحرك بنفسها فلا بد اذن من وجود كائن يبعث فى العالم الحركة .

وفى العالم نظام بديع يسود سير الكواكب والنجوم . فهل يفسر بشئ آخر غير كائن ذكى قادر على صنعه والاحتفاظ به ؟

وهذه الحيوانات الم تخلق اعينها للرؤية ، وآذانها للسمع ، وأرجلها للسير ، وأجنحتها لتطير بها ؟ أمن الممكن تعليل ذلك بدون ان نلجأ الى صانع حكيم خلق كل كائن لحياة خاصة وجهازه - من اجل ذلك - بأعضاء وغرائز ضرورية لحياته ولا استمرار نوعه ؟

اعتمدت المسيحية كل هذه الادلة وابتدعت غيرها . وذلك كالاستدلال على وجود الله بالممكن ١- الممكن جوهر ، انه فكرة عن نوع من الأشياء يجوز حدوثه . ولكن الفكرة لا توجد من نفسها ولا توجد قط الا فى ذهن كائن يحملها ويفكر فيها . ولما كان عندنا ما تحقق وجوده فقد ثبت وجود الممكن . والبنة توجد جواهر مادام

هناك وجودات ، وكذلك يوجد الكائن الذى يفكر فى الممكنات والجواهر . كل ممكن أبدى الوجود ، فيجب أن يتصف ذلك الكائن بوجود أبدى .

هكذا الدليل التجريدي الذي وضعه القديس أنسلم وأخذ به دنكارت بعد حين .

الله وحده الكمال المطلق . الكمال المطلق مجموع الكمالات
الممكنة التصور . الوجود كمال . فكيف يمكن اذن الا يتعلق بذات
الله ؟ وان (الكلى الكمال) لن يمكن أن يكون الا (الموجود الكلى
الكمال) .

ذلك قواعد أساسية المنطق حولها من ناحية ، وبلاغة الوعظ من ناحية أخرى (١) . وكم من أجيال ذات أفكار عالية قد اعتبرتها قواعد عقلية .

وانه ليس وجود الله فقط هو كل ما ادعى برهنته بهذه الطريقة بل كذلك ادعى في البرهان على خاود الروح .

وانه ان غير المستطاع ، في الحقيقة ، ان يعاد ذكر جميع الحجج التي صاغها أفلاطون في كتابه (فيدون) وان بعضها لذات طابع سوفسطائي صريح . لكن على الأقل يمكن ان يعاد ويستكمل بعضها (٢) .

(١) يعنى أن رجال المسيحية كانوا يحاولون بشتى الوسائل أن يصلوا الى غرضهم من تبرير دعاوهم الدينية تدفعهم الحماسة الى ابتكار شتى الوسائل ومختلف الاساليب من بلاغة في الوعظ وتفنن في الصياغات المنطقية ، ومع كل هاتيك الجهود فان الفلاسفة العقليين لم يبهروهم ذلك الطلاء الماون بشتى الالوان ، ولا منعههم من المضي في تقديم المدمر حتى أن تلك القواعد طالما حسبتهما الاجيال قواعد عقلية حقيقية .

(٢) أى من الممكن في نظر رجال المسيحية استمداد بعض أدنة افلاطون في هذا الموضوع مع بعض تعديل في أسلوبها تكسيها قوة .

ولقد وضعها افلاطون هكذا : الجسم يمكن ان ينفى دون ان
تفنى الروح . وان بينها وبينه ، في الحقيقة ، تمايز بعيد المدى .
هى متحدة به ، ولكنها ليست ناتجة عنه . وانها ليست بالنسبة
اليه كانسجام اللحن بالنسبة الى المهر . ان يقال فقط ان
من الممكن ان توجد الروح بعد انحلال البدن ، بل انه لواجب ان
تحقق الروح ذلك الوجود .

اذا كان البدن ينفى فذاك لانه يمكن ان ينحل ، واذا كان يمكن
ان ينحل فذاك لانه مركب فيه اجزاء . اما الروح فهى اصلا من عالم
البسائط . انها ليست ذات اجزاء . كيف يمكن ، اذن ، ان تتفرق ؟
ان روحا لا يمكن ان تخلق الا من العدم . انها لا يمكن ان تختفى الا
اذا دخلت في العدم . وادخالها في العدم حينئذ محال . وان الله ،
في رحمته ، ما كان ليريد ذلك . ولذا يشعر الانسان شعورا عميقا
انه مخلوق للخلود . اليس ينال نصيبه من الخلود بمعارفه العقلية ؟
الا يشعر انه مكلف بان يسعى ابدا لتكميل نفسه (١) ؟

ومن المقرر ، علاوة على ذلك ، ان الانسان حر الارادة . انه
يشعر في نفسه بتجربة مباشرة ، بالقدرة على ان يثبت او ينفى
شيئا من الاشياء ، وان يعمل او لا يعمل .

وان هذه القدرة ، في رأى المسيحية ، لذات اهمية رئيسية :
بدون تلك القدرة لن يحكم باهلية ولا بعدمها .

كما انه لن يستطاع الكلام في بيان الخطيئة الاصلية ، ولا الكلام
على ظهور الشر في العالم كمقوبة راصدة عليها .

(١) تلك هى براهين افلاطون التى ارضت رجال الكنيسة . لم ير فيها
الفلاسفة مقنعا للمقل لان اكثر دعاواها لم يقم عليها برهان عقلى حاسم . فهو ،
مثلا ، لم يدال على ضرورة عدم فناء الروح كما ينفى الجسم ، ولا على كونها
غير ناتجة عنه مع انها متحدة به وهكذا .

بدون تلك القدرة كيف يمكن أن يطمأن الى العدل في عقاب
الإنسان على جرائمه وثوابه على حسناته ؟

وانه لمؤكد ان المطابقة بين قدرة العبد النافذة وسابق علمه تعالى
الازلي يستلزم شيئا من التكلف . وكذا التوفيق بين جبروته ورحمته
اللانهائية . بيد أن رجال الدين يقررون أن مصير ذلك كله الى
التوفيق في كل دعوى تمسك جيدا بالعصى من الطرفين (١) .
كلنا يحس من نفسه بحرية فاعلة . والعقيدة والعقل يؤكدان وجود
الله . فاذا ما بقي شيء من الغموض حول الطريقة التي ينسجمان
بها ، فان هاتين الحقيقتين ارفع من أن ينالهما ارتياب (٢) .

وها هو ذا العمل المتوج لكل هذه الفلسفة . انه نفس الفكرة
التي ندعى الى اعتقادها في الله : ان طيمائوس ، كما قلنا سابقا ،
يقدم لنا العقل الفعال مسويا العالم على ضوء المثل الخالدة من المادة
التي لم تصور بعد . وان هذه الأسطورة لنابية عن الذوق . انها

(١) أي تؤمن بالشيء وتقضيه ، فتؤمن بجبريتنا أولا ، ثم تقرر انه لا تنافي بين
ذلك وبين وجود الله الذي يستتبع أن مرد كل عمل وكل شيء اليه . والحق الذي
لا مرية فيه أن محاولة اقتناع الفلاسفة العقليين ، في هذا الموضوع ، على هذه
الصورة لا يعد أمرا ممكنا . واذن فلا بد اذا ما حاولنا اقناعهم من طريق العقل
ان نقول بـ (الإقدار) أي إتياء الله تعالى العبد قدرة على الفعل وعلى الترك
فتنتب له بذلك الحرية التي هي منسائط التكليف . ولن يكون في هذا ما يشاقق
قدرته تعالى وهي القدرة والواهبية القدر ، والتي تستطيع أن تسلب في كل حين
كما تستطيع أن تهب . وعندئذ لا يبقى وجه لاعتراض القائل :

القضاء في اليه مكتوبا وقال له
اياك اياك أن تبطل بالمشاء

وكذلك مسألة تعلق علمه تعالى الازلي ، على الوجه الذي قرره ، لا تنافي
أن يكون للإنسان ارادة مخلوقة له تعالى ، وان يكون علمه الازلي متعلقا بما يصدر
منها من سعادة العبد أو شقاوته جزاءا وفاقا .

(٢) لقد كان برهان الكنييسة بهذه الطريقة مدعاة لتلك السخرية اللائمة

مع ذلك تعطى عنه صورة أولية من الحقيقة . فلنجردها عما فيها من غلو مادي لكى ندرك ، مع طبيعته تعالم الحقيقة ، المفتاح الحقيقى لهذا الكون ومفتاح الاخلاق . انه تعالى يملك علما و ارادة ، وان علمه تعالى يكشف له ابدا :

١ - الممكنات ، ونعنى بهذا نوعين من الأشياء :

أحدهما ، انواع الممكنات ، الجواهر التى كان أفلاطون يسميها المتل الخالدة للأشياء (١) .

ثم تلك الجماعات من افراد الممكنات التى تؤلف كثيرا من العوالم المتحققة لعالم الحس ، والتى يمكن تحقيقها ، وان منها لما يجل عن الحصر .

٢ - الحقائق الأبدية ، وهى أيضا تتجلى في نوعين :

فمنها قواعد نظرية كما في هذا المثال (الكميتان اللتان تساوي كل منهما كمية ثالثة من نوعهما تكونان متساويتين) (٢) . ومنهما

(١) هنا تتورط الفلسفة المسيحية في مأزق خطير اذ تقلد أفلاطون في القول بهذه النظرية التى لم يقم عليها أى دليل عقلى مقنع ، بل التى قام الدليل على بطلانها من منبع أرسطو نفسه . فليست بهذا صالحة حتى لجرد القول بوجودها فضلا عن صلاحيتها لان تكون متعلق علم الله بأنها موجودة . أو بعبارة أخرى لان تكون وكنا من أركان علمه تعالى كما تدمى الفلسفة المسيحية وهى الممكنات الجواهر ، وافرادها ، والحقائق الأبدية بشويعها النظرى والعملى . ومكلا يقود حب الظهور الفلسفى الى حشر نظرية المتل الافلاطونية الخيالية لكى تكون قاعدة من قواعد المعتقدات الدينية بعد ما أصبحت في عالم الفلسفة اسطورة من الاساطير . ولو ان المسمى كان قاصرا على الحقائق أكلية للممكنات والحقائق الجزئية لافرادها لكان أوفق .

(٢) ونحو (زوايا المثلث المتساوى الاضلاع تكون متساوية) ومكلا جميع النظريات الرياضية التى أصبحت من الضروريات العقلية .

قواعد عملية كما في هذا المثال « لا تعامل احدا بما لا تحب ان تعامل به (١) » كل ذلك ، يعلمه الله ابدا ، يعلم لدنى ليس علمنا النظرى بالنسبة اليه اكثر من صورة هزلية باهتة .

اما ارادته تعالى فوجهتها الخير المطلق . وليس هذا الخير شيئا آخر غير الله (٢) . وانه تعالى ليحب ذاته فوق كل كائن (٣) ، ومن أجل ذلك يكمل كل ما يعمل .

يجب ان نميز بين زمنين في فعله تعالى الارادى :
فى الأول تكون الارادة مهيئة . هى تتجه نحو الخير الأعلى .
وفى الثانى تكون الارادة منفذة .

والله سبحانه لايمكن ان يخاق الخير المطلق لأن ذلك سيكون معناه ان يبدأ من جديد خلق نفسه ، وحينئذ هو ، سبحانه ، يحقق

(١) تمثيل غير موفق ولا يصلح للتعميد فان من خواص القواعد ان لا تخرق ولا تختلف نتائجها عند التطبيق ، أما فى هذا المثال فأدنى تأمل يظهر ما فيه من عدم الاضطراد ان فى منطقته وان فى مفهومه . الا يحدث أحيانا أن تكون طبيعة المرء تكره بعض اطايب المأكول والمشروب ثم يكون من المتعين عليه أدبيا أن يقدمها أحيانا لضيقة وخصوصا فى الولائم العامة ؟ ان الاذواق تكاد تختلف بعدد اختلاف الأشخاص وبالتالي يكون ما يعجب هذا غير مستساع فى نظر سواء وبالعكس » وهنا تحتاج المعاملة الى خبرة ودراية شخصية وبصر بالظروف والمناسبات . لما أن يقيس المرء جميع الناس بقياس شخصية فأمر يدمر الى الخلل فى ادب السلوك . واذن لا يصلح هذا المثال الا بوجه جزئى . وهو أن تكون الاهواء والطباع بين المتعاملين متفقة ، وان يكون الامر المحبوب لا تأباه الاخلاق ولا يحرمه الشرع .

(٢) هذا بعينه نظرية افلاطون فان مثال الخير عنده يساوى الله .

(٣) أى ولما كانت ذاته ليس شيئا آخر سوى هذا الخير فإنه يحبها حبا فوق كل شيء ، ولما كان حبه لها حبا للخير كانت ارادته تقتضى دائما تكميل كل ما يعمل لان الكمال خير .

كل ما هو أكثر اتجاهها الى الخير المطلق . نمنى بذلك تحقيقه الكون على أحسن ما يمكن .

وانه ، بالذبط ، لما كان الله سبحانه يريد الخير كما يريد ، كان كل ما في العالم على وفق مراده . ولقد خلق سبحانه كل شيء ميسرا لغاية مقدورة له (١) . وهذا الحظ المقدور محتتم في كل خلقية : أعطى الطائر جناحان ، وما ذاك الا لان الله خلقه ليطير ، ومنحت العنكبوت قدرة نسج بيتها وما ذاك الا لان الله قدر لها ان تعيش على تصيد الدباب .

اما الانسان فقد منح عقلا نظريا . وما ذاك الا لان الله اراد اعداده لادراك الكون والايمان بمبدعه .

وللانسان أيضا شعور أخلاقي . وما ذاك الا لان الله اراد منه ان يعرف كيف يجب أن يسير في حياته ، لكي يسير في الحقيقة كما يجب .

أي مذهب هذا ؟ انه ناشئ ، على التحقيق ، من الميتافيزيقا الأفلاطونية . ولكنها أفلاطونية معدلة ، منقاة من عناصر الوثنية ، موافقا بينها وبين الغاية المطلوبة التي يسرونها في أنفسهم : وهي تجهيز الأخلاق اليهودية - المسيحية بما ينقصها من الحجج الضرورية لكي يمكن ، بمساعدة أدلة ذات ظاهر عقلي ، اقناع النفوس بضرورة الخضوع لقواعدها .

وفي الحقيقة ، اذا كان الله قد منحنا ضميرا أخلاقيا لنشعر به باطنيا بما هو الخير والشر والعدل والظلم ، كما منح الخطاف جناحيه ، واذا كان سبحانه بنعمة سابقة قد اراد فوق ذلك أن يجيء على هذه الأرض ليوحى بواسطة موسى وعيسى ، ما يجب علينا في

(١) أي وهذا دليل على أن العالم بجميع ما فيه خير لانه كان مرادا من الذي ارادته خير ولا تريد الا خيرا .

سيرتنا ، فأى شك بعد ذلك يبقى فى طريق اتجاه كل انسان الى
ان يطبع حياته بما يجب (١) ؟

والآن عندنا ما تقنع به ، بازاء هذه النقطة ، اكثر الما حكين
جدلا . وستكون العناية الاولى للواعظ المسيحى ان يلجأ الى العقيدة
وسوف يقول لمريدته : خذوا انفسكم بكذا من السلوك ، ان ذلك
هو الاحسن ، لان الكتاب المقدس يؤكد والكتاب المقدس تنزيل من
عند الله . ولن يكتفى بذلك . انه سيقصد الى عقول سامعيه .
وسيبذل قصارى جهده فى اقناع عقولهم . لو انه يملك مبادئ
الفلسفة المسيحية فلا شئ سيكون اسهل عليه من ذلك .

ان الافهام والطبائع ليست بدرجة واحدة من العلو . ان منها
الخارق ، ومنها المتوسط ، والضعيف .

ان المادى الدينية تفضى ، لحسن الحظ ، الى اقناع هؤلاء
واولئك . ان العقل ليشعر ، فى الحقيقة بأنه يجب ان يخضع لله ،
عن تعظيم له ، وعن محبته ، وعن خوف من غضبه : ثلاثة اوتار
معدة لان تحرك ، وسوف يكون لها صداها . بعضه يؤثر فى بعض
النفوس : النفس يصلح لنفوس اخرى .

انه لو اوجب ان يقدم التعظيم لله ، وان تطاع ارادته ذاك هو
ما تستشعره النفوس الرزينة المعتدلة . الله ! اليس ابا الطبيعة
وابانا على الخصوص ؟ اليس حكيما بلا نهاية ، وبصيرا بلا نهاية ،
وعادلا فى اوامره ؟ (٢) .

(١) تلك هى دعوى فلاسفة المسيحية تمضى فى سبيلها على امل ان تجد
طريقها الى العقول فلا يستمعى عليها فرض .

(٢) هكذا الفريق وما بعده من الفريقين الاتيين لا يكاد يخلو منهم دين من
الاديان . اذ من الواضح ان الدوافع الدينية لا تتحد فى نفوس جميع الناس على
السواء . اذ منهم المدرك لجلال الله وكماله وما يجب له من الطاعة وجوبا لا تشوبه به

يجب ان نحب الله وان نفنى فى أوامره . ذلك هو مالا تخلو من الشعور به النفوس المرفهة الحس . اليس الجنان المنسان ؟
اليس اله الحب ؟ اليس اله الرحمة ؟ اليس الاله الذى اراد ان يلدوق
الآلم كائنسان لكى يعطى القدوة ويخلص الانسانية ؟

يجب ان نخشى الله ، وان نرهب نعمته ، وان نسترضيه . هالك
ما تحسه أيضا أدنى النفوس واصغرها . تلك النفوس التى لا يرهف
حسها سوى تجاوب الاصداء الانانية فى أشد الطبائع حذرا . التمرد
على الله ! ان ذلك معناه ان يتعرض الانسان لنعمته الخالدة .
ظاعته ! ان معنى ذلك ان يربح الانسان لنفسه سعادة لا تنتهى
ابد الأبدىين .

تلك مباحث آية فى الإعجاب نجد فلاسفة المسيحية ووعاظها
قد استخدموها طيلة عدد من القرون ، ولا يزالون على ذلك حتى
اليوم .

وان أولئك المقرظين لا يختلف بعضهم عن بعض الا بأنهم يخاطبون
اما شعبا . جد مفكر ، أو جد حساس ، أو جد دهمائى . ومن هنا
يتخذ بعضهم لهجة تعظيم وتقديس مؤثرة ، وآخرون فى لهجتهم
جذبة الحب ، وسواهم يعمد الى التنزل الى لهجة الحذر . ولكن

شابة . ومنهم الرفاق الطباع الميالون الى الانجذاب العاطفى والغناء فى الجيوب .
كما ان منهم فريقا أقوى دوافعهم تنحصر فى طلب الثواب أو الخوف من العذاب .
تلك هى خلية النساس وجبلتهم فى كل زمان ومكان ولكن الفلاسفة العقليين
يسخرون من هذه الظواهر ومن أساليب الوعظ المختلفة التى أعد لها لهم فلاسفة
المسيحية ، كل بما يناسبه . والحق أن رجل الدين فى كل زمان ومكان لا يجسد
متنوعة عن هذا المسلك بازاء تلك الطبائع . اذ لو سلك معها على ما يجب أولئك
الفلاسفة من مخاطبة العقل وحده لاستعصى الإصلاح وانتشر الفساد أضعا
بشاعة .

نواحي حجتهم لا يعارض بعضها بعضا . انها، تنسجم ، وبكامل بعضها بعضا ، وتتمازج . وانه ليس فقط تلك البرهنة المتعارفة هي كل ما تؤدي اليه الاخلاق الدينية اليهودية - المسيحية . بل انها لتعطي فوق كل ذلك قاعدة اخرى ، للحصول - في كل حالة - على المبادئ الضرورية للسير . بهذا التقديس ، وهذا الحب ، وهذا الحذر ، يجب ان تتوجه الارادة الى ارضاء الله . ولكن ما الذي نعمل لكي نصل الى رضاه ؟ ان الله قد تجلى على الناس ظاهريا في شخص المسيح عليه السلام .

وانه ليتجلى باطنيا على كل فرد في ضميره الاخلاقي . وما نرى المقام بحاجة الى توضيح اكثر . لكي نسير سيرة حسنة يجب ، في كل حال ، ان نتخذ المسيح عليه السلام مثالا يحتذى . يجب ان نطبق ساوكتنا على سيرته .

هاك المبدأ . ومن ورائه المفسرون يظهرون اكثر او اقل شدة ، اكثر او اقل تفلسفا . (ان يتخذ المسيح قدوة) هذا الامر يحتم خطة حاسمة في نظر بعضهم . خطة تجعل من الانسان ناسكا وراهايا .

ولنقرا هذا السفر الطريف (محاكاة المسيح) .

انه سفر من اكبر اسفار التبتل المسيحي . ولنطلب بين صحائفه مظاهر الحياة المسيحية بمعناها الصحيح . وان ما نجده فيها لمعبر عن الحال بأبلغ عبارة :

احتقار اساسي لكل علم . وحتى ليشمل ذلك علم الالهيات . احتقار اصيل لكل مانسميه خيرات هذا العالم : الثراء ، والشرف ، والمركز الاجتماعي ، حتى المركز الوسيط . وانه لحتم ان نستشعر دائما التواضع ، والندم .

وان نمارس عمليا ، على الدوام ، التضحية وكل مظهر تعليمي
الرحمة .

وان نشغل اشتغالا دائما وقاهرا بالصلاة .

وان نجمع حواسنا في صمت وذهول تام وتامل ديني ينسى المرء
فيه كيانه .

يجب ان نقتل فينا كل ميل دنيوي . يجب ان يموت عالم الرغبة ،
يجب ان نبدا ، من هذا العالم الزائل ، ماسوف يكون لنا الوجود
الابدى .

عظمة وعلاء ! ولكن قضاء قاس على الانسانية . وان التطبيق
الكامل لمثل تلك المبادئ يمكن ان يملأ الأرض بأديرة فيها الرجال
من جهة ، والنساء ، من جهة أخرى ، ينتظرون في طهارة وتأمل ،
الزوال النهائي للنوع الانساني .

ولكن أسفار الأخلاق المسيحية العادية أقل تنسكا وأقل طلبا
للتكليف . يمكن ان يقتدى بالمسيح دون التواري خلف أسوار
الأديرة . والكتب المقدسة تحوى قواعد أخلاقية شرعها الله نفسه .
وضائفا تشعرونا من ناحية أخرى ، بكل ما لها من جلاء . فلننخذها
كقواعد عملية من فوق كل شك وارتباب . ولنضرب مثلا بتلك
العبارات المأثورة (لا تعاملوا الناس بمالا تحبون أن يعاملوكم به .
احب للناس ما تحب لنفسك . ليحب بعضكم بعضا) ومثل هذه
المبادئ التي تضعها الكنيسة الكاثوليكية تحت اسم (وصايا الله) .
وان الانسان لسوف يكون مسيحيا ما دام حيا في هذا العالم ، لو أنه
يعتمد في كل مقاصده ، على تلك القواعد الجوهرية للسلوك . وسوف
يكون - اذا ما عمل ذلك ليرضى ربه - مستعدا لقبول احكامه ، ولقبولها
بسرور . ان الرهبانية الكاملة ليس تكون الا لبعض الناس . اما
الحياة الدينية فانها للجميع بلا استثناء .

فلاسفة المسيحية الحقيقيون

وبجانب الوعاظ الأخلاقيين العاديين يوجد ، من جهة أخرى ، الفلاسفة الحقيقيون ، وهؤلاء لا يقولون بغير ما يقول أولئك الوعاظ أنفسهم . ولكنهم ينقبون عن أعمق المعاني للوعظ المسيحي . ولنقرأ مثلاً (مبحث الأخلاق) تأليف مالبرانش . أنه يلخص ويحدد فيه خلاصة المذهب العقلي المسيحي : أن علم الله يدرك ، باذنية - أبدية تامة ، أعداد الأشياء وأشكالها ومعانيها الكلية . أنه يدرك علاقاتها . أنه يعلمها في صورة حقائق نظرية خالدة لا تبدل لها ولا تحويل . ولكنه يعلم أيضاً ما فوق ذلك . أنه يوجد بين الحقائق التي يعلمها ، نسب في الكمال ، بعضها نازل وبعضها سنيف . وأن الله لا يمكن أن يرى أو يخلق الكرة مكعباً ولا المثلث دائرة . أنه لا يمكن أن يرى أو يخلق نسبة تجعل الحجر أرقى من النبات ، ولا النبات أرقى من الحيوان ، ولا الحيوان أرقى من الإنسان . وهناك حقائق خالدة نظرية (١) . كما توجد حقائق خالدة عملية . والأولى تسمى قواعد العقل النظري . أما الأخرى فتسمى حقائق النظام الأدبي .

واذن فالله يريد النظام الأدبي بكل ما لدائه تعالى من قوة . لأن النظام هو العدالة . والطريق الوحيد لارضائه تعالى هو أن نتابعه بأن نريد النظام كما يريد هو نفسه . فيجب أن نعامل الحجر كحجر ، والبهيمة كبهيمة ، والإنسان كإنسان . أن الذي يعنى بحصانه أكثر من خادمه لخارج عن النظام عامل على غضب الله .

(١) الحقائق النظرية كنظريات العلوم . أما الحقائق العملية فالمراد بها ما يختص بالسلوك الإنساني (الأخلاق) .

وكذلك من يفضل عالما ، او بحائة فى التاريخ ، او كاتبنا ناهيا ، على
مبشر تقى رقيق الحال .

ان الذى يستطيع ارضاء الله هو ، وحده ، الذى يعرف كيف
ينظم ، بفضل عنايته بالنظام واحترامه وحبه ومراعاته . لانه
يعيش حسب روح التوراة والانجيل وكنيسة الاله الذى هو عقل
محض . انه يعيش حسب العقل .

وانه لجد مؤكد ان المتبتل الخالص ، والمؤمن الساذج ،
والمسيحى العقلى الفيلسوف يختلف بعضهم عن بعض اختلافا
ظاهرا .

ومع ذلك تبقى فكرتهم الاولى واحدة : الى الوحي اليهودى -
المسيحى ، والى هذا الوحي الداخلى الذى يسمى الضمير يجب
ان تطلب المبادئ التى يعتمد عليها فى السلوك .

انها تفهم بوساطة هذا الانسجام العجيب للتقليد المسيحى
الذى جلته حياة المسيح فى مجالى معجده ، وهذا الالهام المباشر
للحقيقة الاخلاقية ذات الشعور الواضح فى القلب . واذن فهذه
النتائج الاولى ، اذا ما استخلصت تماما ، فلا شيء اخف على القلب
من تطبيقها عمليا . انه ليكفى ان يعرف المرء كيف يفكر بطريق
الاستنتاج المنطقى . ان ظروف الحياة العادية لاصعوبة فيها . وان
مأثور الدين والضمير لمتفقان على هذه القاعدة الاولى (لا تعامل
الناس بما لا تحب ان يعاملوك به) .

واليك الآن اسئلة تترتب على ذلك . ايمكننى ان اسرق ؟ ايمكننى
ان اشتهم ؟ ايمكننى ان اخدع ؟ ايمكننى ان اخرج غمري ؟ الجواب
حاضر . انت لن تريد ان يسرقك احد ، ولا ان يشتمك ، ولا ان
يخدعك ، ولا ان يجرحك . فلا تسرق اذن ولا تشتم ، ولا تخدع ،
ولا تجرح غمرك .

الأخلاق تؤسس كما تؤسس العلوم الرياضية . الرياضى يرتب حدوده ، وقواعده ، ومسلّماته ، ثم لا يكون عليه بعد ، إلا ان يستخلص منها النتائج المنطقية الضرورية . وعلى الأخلاقى ان يستنتج مثله . ان الهامات ضميره ودراسة الكتب المقدسة يجب أن تمده بالقواعد الأولية . ولن يكون عليه بعد ، إلا ان يستخلص منها النتائج باستنتاج قياسى صحيح . حقا ، أنه أحيانا ، فى الحياة ، قد توجد ظروف معقدة ، وان صعوبة الاهتداء الى ما هو عادل وطيب قد تصير اعظم واكبر . فماذا نصنع امام حالة كذلك ؟

الفلسفة الكاثوليكية تجيب : استشر العارفين .

والعارفون هم ساسة الضمير ، هم القساوسة والرهبان المتعمسون بأعمال الاستنتاج الأخلاقى .

وانه ليشاهد ، منذ الوثبات الأولى للطبعة (١) ، كيف تتكاثر تلك الاسفار التى تبحث فى المسائل الأخلاقية .

انها معاجم مدهشة فى الأخلاق ليسير على هديها (معلوم الاعتراف) .

بين صفحاتها يطالع المرء جميع خوالج الضمير الانسانى التى يمكن للخيال ان يلم بها .

وفيهما يمكن أن يمتحن ، فى كل حالة ، ما هو موافق أو منافى لشرعية الأخلاق ، وما هو من الخطايا من قبيل اللطم أو من الموبقات . وفيها تدرك الخطايا الأندر وقوعا ، فالرذائل الأوفر دقة ، والمخازى الأكثر ريبة .

(١) أى منذ بدأت الطابع بعد اختراعها تشطب بدأت تلك الاسفار الدينية تتكاثر وتكثُر وقد كان لاختراع الطبعة آثار بعيدة المدى فى تقدم الفكر الأوربى . ويعدها البعض عاملا من عوامل النهضة الحديثة .

ثم عديد من القروح الأخلاقية قد يكون منها فرصة للتدقيق ،
ولا ابتكار ادوية ، ولا اختراع طرق للعلاج .

تلك هى كتب الطب الاخلاقى ، وتلك هى مباحث الافتاء .

واذن ، فى النهاية ، ما هذه الأخلاق اليهودية - المسيحية مع
كل مشيداتها الفلسفية ؟

انها ولاشك بناء فخم الطراز . وهو حتى على حاله التى يبدو
اقيها ان قواعده ، على آخر تحليل ، قليلة الثبات (١) ، قد ادى
الى الانسانية اجل الخدمات ، طيلة عدد من القرون .

وكل ما فيها يتقرر ، فى النهاية ، على هذا التأكيد : (يجب ان
ينظر الى الحياة على انها ابتلاء) . والعالم ليس شيئاً آخر غير
حجرة فسيحة الأرجاء لامتحان الاخلاق (٢) .

والله يتولى الامر . هو يريد من كل فرد ان يسير حسب
قواعد ثابتة ، وهذه القواعد قد عرفها الله له بطريق الرسالات
وبطريق العقل . وكل فرد له من القدرة (٣) ما يجعله حراً فى ان
يطيع الله او يعصيه . وفى كل ظرف من ظروف حياته اذن
فرصة لكى يبدى ماله من اهلية (٤) او عدمها .

(١) قد يبدو هنا ان فى هذه العبارة شيئاً من التناقض . ولكن التأمل يظهر
ان لا شيء من ذلك . لان المراد من قلة الثبات قلته فى نظر الفلاسفة العقليين .
وهذا لا ينافى ان يكون البناء فى نظر المؤمنين بها فخم الطراز ، وان يبدو لعيونهم
آية فى الجمال والعظمة ، وان ينتفع بها العالم المسيحى انتفاعاً ظاهراً طيلة عدد
من القرون .

(٢) اى ان العالم كله تخاضع لامتحان دائم امام الله . وهو الذى يتولى
لمر هذا الامتحان يبتلى به عباده ليرى عملهم وليعلم المطيع من العاصى . قال العالم
هنا مشبه بتلك الحجرة الهائلة .

(٣) بناء على الاصل المسيحى فى حرية الارادة وقد سبق الكلام عليه .

(٤) اى اهليته لاستحقاق الثواب وعده من الاخيار .

أبتصرف كما يجب ؟ انه اذن يرضى الله ويحقق لنفسه
رحمته .

اما في حالة العكس فانه يسخطه ويجهر لنفسه شقاء الخلود .
وحينئذ على كل انسان أن يفكر في ذلك دائما . وعليه في كل
حال ، أن يسأل نفسه عما يريد الله منه أن عمله . ثم لينفذ
جهد استطاعته ما يعتقد متفقا مع توكيدات الارادة الالهية .

ومهما يحدث له بعد ذلك فعليه أن يرضى بقضاء غير مردود .
عليه أن يحتمله بسرور . لا يقول فقط : أن لى سيدا يجب أن
أقبل أحكامه . بل عليه أن يقول : ان سيدى سيد طيب ، فاذا
ما سرت سيرة طيبة ، فان كل شيء سيتحول الى خير من أجلى .
لأنه تحت اله كامل العدل (كل شيء سيكون خيرا لأجل الاختيار) .

تلك العبارات ، مضت قرون والفلاسفة والوعاظ المسيحيون
يرددونها على مسامع الانسانية المعذبة .

ان هذا النمط من التعاليم المسيحية مذهب مختلف جد
الاختلاف عن تلك المذاهب التى أقامها اخلاقيو العصور (١)
القديمة الوثنية . لأن هؤلاء كانوا يبحثون ليكشفوا عن مرامى
الطبيعة الانسانية وعن الوسائل التى تقنعها على هذه الأرض .
أنهم يدعوننا الى (تفكير مستمر فى حياتنا) حيث لا يكون للدين
فيها الا دور ثانوى .

اما ما يصير الرجل مسيحيا فانه شيء آخر : انه (التفكير
المستمر فى الموت) ، فى الله وفى الدين .

(١) أى سقراط وتلاميذه ومن قلدوهم من الاخلاقيين فى طريقه يحتم عن
اقوم سبل السلوك بطريق العقل قبل كل شيء .

مفكروا القرنين الـ ١٧ والـ ١٨ م

وحتى بدء القرن ١٧ م كانت طريقة التفكير والبحث فى المسألة الأخلاقية لاتزال هى بنفسها طريقة المفكرين بالروح الدينية ، انها لم تتوار طيلة ذلك العصر . ولقد ظلت الى ذلك الحين وهى تمد ببيانها المعهود المواعظ المشوبة ، كثيرا او قليلا ، بالفلسفة التى كان يطرد سيرها فى العالم المسيحى .

ومع ذلك ، منذ بدء القرن ١٧ م قد استشعر بعض الفلاسفة الفلاسفة شكاً عميقاً نحو تلك الطريقة التى تفهم بها الأخلاق (١) .

اما فى القرن ١٨ م فقد اخذت الحركة تزداد حدة واصبحت تهدد بتدمير كل شىء . عداوة عارمة نحوها ، بعد كل ما أدركت من مجد . واين اذن الأسباب الأساسية لذلك ؟ ان الأسباب كلها ليست من قبيل واحد .

السبب الأول تناقض النصوص الدينية :

ان السبب الأول من بين أسبابها هو ظهور التصانيف الأولى لتفسير العهد القديم تفسيراً مستقلاً حراً (٢) .

(١) أى فى تعاليم المسيحية .

(٢) أى غير خاضع للسلطة الدينية القائمة التى تفرض سلطانها على مثل تلك التعاليم ، وغير مقلد للطرق التى كانت متبعة فى ذلك عند المفسرين الدينيين . واذاً فلا بد من تمحيص تلك النصوص تمحيصاً تاريخياً كأية نصوص أخرى يمكن أن يلحقها الزيادة والنقص والتغيير والتبديل ، والتحريف والتشويه . ومعنى ذلك اعطاء العقل كامل الحرية والاستقلال فى أحكامه عليها .

وكان ، منذ قرون ، قد أسست بعض قضايا في صورة عقائد غير قابلة للجدل . فقد سلم بدون أية منازعة :

١ - بأن الكتب المقدسة على اختلافها صحيحة .

٢ - حماية خاصة مضروبة من الله على النصوص التي تحويها تلك الكتب وعلى جميع تفاصيلها .

تلك قضايا لها مشابه بالحق . لكن أكان يمكن أن يسلم ان الله ، بعد ان انزل على الناس وحيه بما يجب أن يعملوا ، قد ترك الزمن والديدان تلف ماكان سجلا لارادته ؟ (١) .

وفي القرن ١٧ م لأول مرة ، ثارت شكوك مكينة حول هذه المسألة . ان نصوص العهد القديم يجب أن تدرس على نفس النمط الذي تدرس به الاسانيد التاريخية . ولكنها لم تصمد لذلك الامتحان . وان مؤلفات سبينوزا . لهى خير مثل لهذه الروح الجديدة .

يوجد في العهد القديم ، كما يقول لنا سبينوزا ، بعض ما هو الهى . ذاك هو بيان الشريعة الاخلاقية الواجبة الاتباع . والانبياء جميعا على ذلك مجمعون . وهم يرددون جميعا : يجب أن نطيع الله بقلب خالص . أى أن نحقق بأعمالنا العدالة والإيثار . يجب

(١) ليس ثم شك ، في أن جميع السجلات مرضة لان يتلفها تطاول العهد وعبث الديدان ولهب النيران وكل ما هو من قبيل ذلك . تلك قوانين طبيعية خلقها الله . وليست تتخلف آلاها الا بجمجرة . لكنه لا يمد الزاما عقليا . انه كلما أحرقت النار مثلا كتابا من كتب الوحي السماوى كان ذلك دليلا على انه ليس من عند الله . لان العبرة في ذلك انما هى بقاء ذلك الوحي محفوظ ، ولى في كتب اخرى غير ما أحرقت ، او في صدور الحفظة . وان هذا الاعتراض من الفلاسفة انما يكون له خطره لو أن سجلات ذلك الوحي قد زالت برمتها من الوجود ، وزالت معاله من صدور حفظته .

لكذلك (ان نحجب الله من فوق كل شيء . وان نحجب جيراننا كما
نحجب أنفسنا) .

وللأسف ذلك التعليم في العهد القديم حيث يتمثل فيه .
ولننظر اليه كما لو كان قدسيا ، لأنه هو نفس تعليم العقل . بيد
انه ، في العهد القديم ، علينا الا ندأب وراء شيء آخر . انه
لا يحوى شيئا مما يطلب غالبا ، لا علم الالهيات النظري : ولا علم
الطبيعيات .

ولقد توهم ان كل ما يحويه الكتاب المقدس (١) هو جميعه
منزه عن الخطأ . لا شيء أدخل من ذلك في باب البطلان ، عند
مسينوزا . فلا التوراة المعزوة الى موسى ، ولا السفر المعزوة الى
يوشع ، ولا سفر القضاة ، ولا سفر روت ، ولا صمويل ،
ولا سفر الملوك ، كتبت بأيدي المؤلفين الذين نسبت اليهم . ولأني
الناريخ انذني تعينه النقول الدينية لهذه الكتب .

ان سفر (التوراة) كان ، حسبما ورد فيه هو نفسه ،
مسطرا بيد موسى ، ولكن بينما يتكلم عنه سفر التثنية بضمير
المتكلم فان سائر الاسفار تتكلم عنه بضمير الغائب وفي هذا تباين
ظاهر .

وايضا يشاهد ان سفر التثنية يحوى قصة موسى ورائه ،
وهذا التأكيد الموحى : (لم يأت نبي مثله من بعده) .

وفوق ذلك نرى التوراة قد عينت اماكن بأسماء لم توضع
لها الا بعد ازمان متطاولة .

وان القصص لتمتد في هذا السفر ، بدون انقطاع ، حتى الى

(١) العهد القديم بجميع اسفاره .

مابعد وفاة من ادعى أنه مخرجه (١) .
وان هناك لأسبابا مشابهة تشير كذلك شكنا حول صحة أغلب
كتب العهد القديم . أنها جميعا تشبه أن تكون قد أخرجت متأخرا
جدا عن الوقائع التي تروى بها ، وبأسلوب مؤلف واحد . وأن
سبينوزا ليوحى إلينا باسمه : أنه ، على ما يعتقد ، (هيراس) .
ولقد ادعى أن جميع نصوص العهد القديم كانت بيئة لا لبس
فيها ، وأنها فيما بينها على انسجام . وتلك دعوى باطلة :
ان كثيرا منها لعل تناقض فيما بينها . وكثير تافه المبنى .
ومع كل ذلك ، فاللسان العبرى لسان فيه كثير من اللبس ،
وحروفه يختلف بعضها عن بعض ، وحروف العطف والظروف لها
معان متعددة . أما الأفعال المضارعة فليس لها الأزمان المستعملة
في اللغات الأخرى . كما أنها خالية من الحركات ، خالية من
الترقيم ، أما المعنى فغامض دائما ، ودائما عسير التحديد .
ثم كيف - ونحن نجهل كل شيء عن كتابة التوراة - يمكن أن
تعرف بأى روح كانوا يكتبون ؟ أننا عندما نقرا (أرسطو) أو

(١) يرى أولئك النقاد في هذا كله أدلة تؤكد شكوكهم في أن تكون نسبة تلك
الأسفار إلى موسى عليه السلام صحيحة . واذن ، فلا بد أن تكون تلك الأسفار
قد كتبت بيد من جاءوا بعده ونسبت إليه . إذ كيف يتأتى على الخصوص أن
تمتد القصص وترتبط حوادثها بأشخاص ووقائع لم توجد إلا بعد موته ثم يكون
هو مخرج ذلك السفر الذى يحوى تلك القصص ؟ هذا ما يراه أولئك النقاد من
جانبهم . أما نحن فلا نرى رغم وجاهة اعتراضهم أن نوافق على ما قالوه دون
تحفظ . ان التوراة بشهادة القرآن الكريم كتاب سماوى معترف به فلو قلنا
مع النقاد بوضعه بعد موسى عليه السلام لوقعنا في اشكال خطير ولاهدونا أصلا
من أصول الديان . ولكن ورد أيضا ما يفيد بالنصوص القرآنية تحريف التوراة
وتبديلها . فإذا صح ما أخذه النقاد على التوراة الموجودة الآن فيجب أن ينصب
على الصورة المحرفة المشوهة أو بعبارة أخرى على ما أضيف إلى الأصل من
تحريف وتشويه .

(أوغيد) فانتا نجد انفسنا في التو واللحظة ، واقفين على مقاصدهما . نحن نعرف ان احدهما كان باهو بقصص عن تصوراته ، والآخر بأساطير طريفة لها احيانا مرام سياسية .

لكن اية فكرة نأخذ عن الاقاصيص التي نجدتها في العزيم القديم ؟ عن قصة شمشون (الذي ، وحيدا وبدون جيش ، يهزل الوفا من الرجال (١) ؟ وعن قضية (ابليا الذي رفع الى السماء على عربة من نار) (٢) ؟ أيجب ان نرى في ذلك قصصا ذات دمار ناربخية ؟ أيجب ان نرى فيها شيئا آخر ؟ أساطير ؟ كذبا للعدوة ؟

(١) ليس يخالف العقل شك في أن تلك القصة تحوى من المبالغة شيئا كثيرا . ومن يرجع بطرفه الى سير الرسول صلى الله عليه وسلم واسحابه يجد محالفا لا تشوبها شائبة من مثل تلك المبالغات . لم يكن هنالك الا شجعان كما جرت العادة بأن يكون الشجعان في نظر العقل . والقرآن الكريم لم يطلب اليهم في امر ما ان يكونوا أكثر من شجعان . واقصى ما كلفوا به من ذلك ان تثبت كل جماعة مقاتلة امام مثلى مددها . كعشرة امام عشرين ومائة امام مئتين . والطريف في قصة شمشون هذا أنه لم يكن من المؤيدين من قبل السماء حتى يقال ان اللاتكة تنصره . انه لم يكن سوى جبار من الجبابرة الشعبيين حيكت حول حياته قصص الغرام السوقي الممجوج الذي يتجلى في ثوب احط ما يسمع من الاساطير . ومن هنا يحق لنا ان نفخر الفخر المشرع بأن تعاليم الاسلام السامية لم تراحم على الارض دينا يستحق البقاء وانما جاءت في ابان ميسر الحاجة اليها . واذا كان عندنا ما نأسف له احيانا من تسرب كثير من تلك الاساطير المسماة عند المحققين بالامرائليات دست في شتى نواحي ثقافتنا الدينية فان من فضل الله علينا ان كتاب الله الذي أنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم سيبقى على الخار حيا بناجي العقول السليمة بأبهى ما تزدان به النفس الانسانية من عقائد ومعارف يضاف اليه كتب السنة المنقاة من الدس والوضع الخبيث بفضل رجال الاسلام الخالصين .

(٢) من يرجع الى الاساطير الاغريقية أيام هوميروس وبعض قرون بعده يجد شجها واضحا بينها وبين هذه الاساطير الاسرائيلية التي كانت على التقريب معاصرة لها . وفي هذا ما قد يرجح أحد امرين : فاما ان تكون تلك الاساطير قد توةلت بين ذنبك العالمين ، واما ان يكون افق ذلك العصر في معارفه وتصوراته بحيث =

ذلك مرده الى معرفة الروح التي كانت مهيمنة على الكتاب
الذين ألفوا تلك الصحائف . وتلك الروح ، من ذا الذي يعرفها ؟
ومع ذلك فاية ثقة يستحقها كلام الأنبياء ؟ أنهم ليسوا علماء
أنهم فقط قوم وهبوا خيالاً جاداً وملكة عجيبة يستشعرون بها ،
أكثر من سواهم ، شريعة الأخلاق وما لها من تقدير . لنصدقهم
عندما يقولون كيف يجب أن ينظم قانون الحياة . أما حينما
يقولون لنا أن العالم قد خلق في ستة أيام أو أن يوشع قد أوقف
الشمس فيجب أن نحفظ برأينا .

== تنشأ عنه تلك التشابهات من الأساطير التي تدل على طفولة العقل الإنساني إذ
ذلك ولم يتوسع كتبة العهد القديم أن يضيقوا منها الى جانب الوحي .
ولذلك الغرابة ، والكذب للغة ما زالت تمانيه كثير من المؤلفات الدينية حتى اليوم أما
الذين نية وأما لحاجات في نفوس أصحابها لا يعلمها إلا الله . ومن يقرأ كتاب بدائع
السير المسبوبة الى السيوطي يجد العجب العجيب ، ولعل من ينتشر يجد
تعجب منسه .

(١) يفرق الفلاسفة بين الأنبياء والعلماء بأن الأنبياء مهمتهم مجرد الدعوة
الى السلوك الاخير وتشريع قوانين لهذا السلوك من املاء فطرتهم . أما العلم وهو
استنباط الحقائق الكونية ، بعد ان كانت مجهولة ، بطريق العقل والمنطق ، ووضع
القوانين لها وبيان التطبيقات عليها ، فذلك شأن العلماء وحدهم . ليس هذا
رأى سبينوزا وحده ، ولا رأيا خاصا له ولا شياحه من مفكرى عصر النهضة الذين
فتتوا بنهضتهم العقلية المشبوبة بنار الحق على رجال المسيحية ، انه رأى سبق
القول به لبعض فلاسفة العصر الاسلامى وهم اخوان الصفا منذ عشرة قرون على
التقريب . فقد كانوا يفرقون بين الأنبياء والفلاسفة بأن تعاليم الأنبياء تقليدية
وتعاليم الفلاسفة نظرية ، وبفروق أخرى ليس هذا محلها ... ونحن من جانبنا
تؤكد ان هذا العلم الذى يخبر به الفلاسفة على الأنبياء لم يكن يوما من رسالة
النبوّة ولا موضع تنابها . ان واجب الرسالات العليا لم يكن ماديا صرفا كما
هى وجهة العلوم المادية كعلم الطبيعة والكيمياء والهيئة وما إليها . ان واجب
الرسالات العليا كان أهم من ذلك بكثير واشمل . كان جهادا في رسم القوانين
السامية للسلوك الانسانى الخير الذى لولاه لاعتقت العلوم وانطمست القلوب وعم =

أما عن الطقوس العبرية ، فيجب أن لا نعزو إليها قيمة خاصة . أن الشعب العبراني ليس ، البتة ، (شعب الله المختار) . أنه ليس له مزية ، في ذكاء ، ولا في أخلاق . وأنه يمكن أن يمارس المرء شعائهم دون أن يصير ، بذلك ، أشرف أو أفضل . وأنه يمكن أن يكون المرء شريفا طيبا دون أن يمارسها . أن تلك القواعد لتلك الطقوس لم يكن لها من غاية إلا أن تأخذ العبرانيين بالنظام الذي كانوا بحاجة إليه .

أما عن المعجزات فإن (سبينوزا) لينكرها بصراحة . أن كل ما يظهر في الطبيعة إنما يظهر بضرورة لا تتخلف . عندما تتوفا أسباب معينة تظهر النتائج التي تترتب عادة على تلك الأسباب . وأن بعض الناس إذا ما اعتقدوا أنهم رأوا خوارق ، فليس ذلك إلا لأنهم يجهلون الأسباب الحقيقية لتلك الظواهر التي يشاهدونها (١) .

وبضيف (سبينوزا) : أن الفكر الفلسفية التي تتخلص من العهد القديم متضاربة .

الخراب والدمار . وكفى برسالتهم أنها تمسك بمبدأ كل شيء ونهايته ترسم لكل علم وكل فن كيف يجب أن يبسدا وابن يجب أن ينتهى . وكل بداية لا تخضع لتوجيهها مروق وشلال وكل نهاية لا تقف عند حدودها لا تمسكو انزلاقا في طريق الهلاك ... وبعد هذا الا يكون عجيبا أن تنق الإنساني بكلام العلماء ولا تنق بكلام الأنبياء ؟ .. وأما شك سبينوزا ومن تابعوه في أخبار الرسالات من الأمور الغيبية كخلق الأرض في ستة أيام ونحوه فالحق أنه لا أدلة عقلية يمكن أن تنق الفلاسفة بهذا . غير أنه لما كان ذلك من عالم ما فوق الطبيعة كان الفصل فيه من هم اسمى طبيعة من جميع الناس وهم الأنبياء . ذلك عالمهم وهم به أوصل وبه أعلم . ومتى قالوا فقد وجب الإيمان بما قالوا .

(١) يريد سبينوزا رد المعجزات الى الطبيعة باعتبار أن لكل فيها مسيبيات طبيعية نشأت عنه والناس به جاهلون ... وأن ، لو أحيا عيسى عليه السلام أمابه ميتا مائة مرة يموت في كل منها ويحيا لزعم أن سر ذلك امر طبيعي أبفسا وغاية الأمر أن لا أحد يدركه . ومثل هذا الزعم أن صح عنده فلن يصلح في عقل سليم .

والله لم يتخذ لنفسه صفة المشرع . أنه لم يفرض على بنى
 الإنسان تكاليف لتظهر ارادته . وأنه لا يراقبهم لكى يعاقب هؤلاء
 أو بشيب أولئك . أنه لا يفعل إلا ما توجيه ضرورة طبيعته (١) 7
 وأنه لجد مؤكد أن أى امرئ يدرك طبيعة الله فانه مسيجد ،
 في هذه المعرفة ، ما به ينظم حياته ويصيب السلام الروحى (٢)
 ولكن هذا مرده الى سبب آخر جسد مختلف عما توحى
 الكنيسة به (٣) .

(١) هذا ، على التقريب ، يكاد يكون اجماعا من الفلاسفة المؤلهين . انهم
 لا ينكرون انه انكارا تاما كالفلاسفة الماديين . ولأن الضرورة العقلية نلزم عقولهم
 الاعتراف بالعلة الاولى التى نشأ عنها هذا العالم فانهم يجدون أنفسهم ملزمين
 بالتسليم بما تفرضه الضرورة العقلية . فاما الذين كانوا منهم يحيون في عهد
 وثنية فانهم لم يصفوا هذه العلة بما هى أهل له من صفات الربوبية . ابها عندهم
 العلة الاولى وكفى . واما الذين عاشوا منهم في بيئات دينية ذات أصل سماوى
 وتعاليم دينية منطية فقد ساءلوا الوسط الذى يعيشون فيه وقالوا بالالوهية .
 غير أنهم مع ذلك فاربوا بين هذه الألوهية وبين العلة الاولى التى قال بها الفريق
 الاول . لأن الاله عندهم له طبيعة عنها تصدر الأشياء بالضرورة دائما وهى وجه
 لا يتغير ولا يتخلف . لا تقضى ولا ابرام ولا مفاضلة بين أمرين ولا اختيار احدهما
 على الآخر . أما نحن فتدعوهم الى ضرورة عقلية أخرى مكمل للضرورة السابقة .
 ليس العالم مملوما بما لا يحصى من الممكنات الشاهدة التغير والتردد بين الوجود
 والعدم ؟ أى دليل لهم ، إذن ، على أن هذا صادر عن محض الضرورة ؟ أمع أن
 الاقرب الى العقل والصور أن يكون من ارادة كاملة ومشيئة حرة مصداقها قوله
 تعالى : (وربك يخلق ما يشاء ويختار ٠٠٠) .

(٢) سر هذا في ملهيه (سبينوزا) أن الانسان متى آمن بهذا فانه لا يأسى
 على هالك ولا يجزع لمصاب لأن كل صغيرة وكبيرة في الكون ناشئة من الطبيعة الالهية
 بقضاء لا مرد له .

(٣) يعنى أن السلام الروحى عننا عند سبينوزا ناشئ من عقيدة المرء في
 القضاء والقدر الذى يصدر من الاله كصدور العلول عن علته دون أن يعتقد المرء
 أن وراءه الها مشرعا محاسبا مراقبا يتهده بالعقاب ويفريه بالثواب ويريد هذا
 لا يريد ذلك ويؤثر هذا على ذلك . وسبينوزا هنا ومعه كثيرون من الفلاسفة يرون =

• ان مثل تلك الملاحظات تبدو جارحة للمبتدئين المسيحيين واليهود المسحورين بالماثور . انهم يعدون (سبينوزا) زنديقا وهولندا . ولكن تلك الآراء لم تكن في شق طريقها الى النفوس بالنسبة فتقر أو تقتصر .

انها لتظهر من جديد وتشتد حدتها عند اتباع بايل ، واتباع فولتير ، واتباع ديدرو ، واتباع دولباخ ، والانسيكلوبيديين الزنادقة .

• وانها خسارة كبيرة للفلسفة المدرسية ان تؤسس قواعد الاخلاق وان ينادى بها (١) .

ان المبدأ اليهودي - المسيحي لن يكون له معنى مالم يسلم بصحة بعض الكتب وبعض الأدلة . لكن هل هذه الكتب وهذه الأدلة لها ما يعزى اليها من قيمة ؟

لقد اصبحت هذه المسألة موضوع جدل ملذاك (٢) فصاعدا . وبدأ بدأ الشك يعمل عمله .

السبب الثاني تناقض الفلسفة المشيدة على الدين :

انه لم يكن المبدأ اليهودي - المسيحي ، فحسب ، هو الذي تعرض ، في ذلك العهد لحملة قاسية . بل ان البناء الذي شيدته

= في نظريتهم سبيلا للسعادة أوثق مما جاء في التعاليم اليهودية - المسيحية المبلوغة بالتشريع والتكاليف والتهديد بالوعيد للعصاة مما هو من عوامل الشفاء أكثر منه من عوامل السعادة . وقد تقدم هذا الرأي للفيلسوف الاغريقي (ابيقور) مصحوبا بالرد عليه .

(١) الفلسفة المدرسية هي فلسفة الكنيسة في العصور الوسيطة وهي ترى ان من الخسارة تغطي النصوص الدينية الاخلاقية الموحى بها من عند الله ، وتأسيس قواعد للاخلاق من عمل العقل البشري .

(٢) ملذاك : اي ملذ بدأ النقص في القرن ١٧ م بهاجمون من طريق العقل نصوص العهد القديم والعهد الجديد لبيان ما فيهما من متناقضات يابأها العقل .

الفلسفة ، في الوقت المناسب ، على قواعد الدين قد بدأ بنجاحه
يتصدع .

ان قاعدة البناء هي الجزم باله خالق والايمان بعنائه . وهذا
الاله ، كما يقال ، لانهاى الذكاء ، لانهاى الرحمة ، لانهاى القدرة .
آله يفرض على الناس سلوكا خاصا . أنه سيحكم عليهم بمعا
لاهيتهم وعدم اهليتهم لثواب .

أهذه قواعد يطمحها العقل ؟ أهذه قواعد يمكن أن يدافع العقل
عنها ؟

ان أحد أتباع مينيوزا يضع ذلك موضع الشك . وجميع
الانسيكلوبيديين يضربون معه على هذا الوتر . اننا لنجد أنفسنا
جد مرغمين على ان تؤكد ان الشر يقيم في هذا العالم .
شرميتا فيزيقى (١) كالتقص الخلقى في الخليفة .

وشر فيزيقى (٢) يشمل الآلام على جميع ضروبها .

وشر أدبى (٣) هو الخطيئة والأجرام .

وهذا الشر الذى فى العالم ليس وجوده فيه على جهة الازمنة
والشدوذ . انه موقور . انه منشور فى كل مكان حيث الضمير

(١) مينافزيقى : لانه صادر عن قوة (ما فوق الطبيعة) فمن ولد منقوص
الخلق فى عقله أو جسمه فان الشر الذى أصابه ليس بيد أحد ولا بسبب طريقتى
تحت حسنا . نسبة الى (الميتافيزيقا) أى ما فوق الطبيعة .

(٢) فيزيقى : أى طبيعى نسبة الى (الفيزيكا) أى عالم الطبيعة كالآلام القتل
والمرض والضرب والجروح والأهانات وسواها .

(٣) شر أدبى : أى سببه عدم مراعاة قوانين السلوك . وهو (اثر الأخلاق)
وتعاليم الأخلاق لا تسمى سواء شرا . لان التقص فى الخلقة ومختلف الآلام قد
تصيب خير الناس وتخطى أشرارهم .

لا يبدو برعما (١) قد طعم على دوحة الحياة .

اليسنت الأرض أشبه شيء بمقبرة فسيحة الأرجاء ؟

اليسنت الانواع النباتية من الحيوان تعيش على حساب
النبات ؟

اكانت الانواع المفترسة تستطيع البقاء لولا عدوانها المستمر
على الانواع النباتية من الحيوان ، وعلى ما تستضعفه من أفراد
نوعها المفترس ؟

كيف يمكن أن يوفق بين أعمال كهسده وبين العناية الإلهية
المروضة (٢) .

ان الفلسفة الالهية الدينية تتخلص من هذه الورطة بانسنادها
على مسألة (الخطيئة الأصلية) . ان الانسان قد برئ طساؤا

(١) ما اصغر البرغم بالنسبة الى الشجرة . وهكذا أمر الضمير الذي هو
موجي الخير في محيط الانسانية ، والذي هو خيط النور الوحيد في مجملها الزاخر
بالثبور . انه في نظر أولئك الفلاسفة لا يبدو مثبت غصن صغير في جنب دوحة
هائلة . والآن ، ما قيمة مثل هذا الضمير الخير وسط عالم طافح بالثبور ؟

(٢) يبدو من هذا ان الفلاسفة يريدون من العناية الالهية عناية بوائق
اهوائهم لا على ما اراد صاحبها سبحانه . واذا كانت العناية معناها أن لا يصحو
قوى على ضعيف وان لا يمس الالم كائنات حيا فأي نوع من العوالم يكون ذلك
العالم ؟ أين الالم الذي لولاه لا عرف للذة طعم ؟ والنظم الذي لولاه لا كان للعدل
قيمة ؟ والواقع ان الخير ما كان يكون خيرا لولا الشر الذي يقابله .

أتران تام في عالم خال من الشرور ولكن الانسان قارف الخطيئة (١) .
ولأنه قارف الخطيئة صار معاقبا . ولأنه صار معاقبا ملأ العالم
بالشرور .

لكن هل يمكن للعقل أن يقتنع بمثل تلك التأكيدات ؟

ما الرأي ، أولا ، في ألم الحيوان ؟ أنا مثلا أضرب كلبا ،
أنه يعوى من الألم . وإذا كان يتألم فهل يجب أن يقال أنه انحدر
من صليب أبيه الأول الذي أكل هو أيضا من طعام محرم ؟ أم هل
يجب أن يعد معاقبا من أجل غلطة آدم مع أنه لم يكن للكلاب في
هكذا شأن يذكر ، وهذا ظلم بالغ حد القسوة ؟ أيمن أن يسلم
بأنه لا يتألم وأنه ، على منهج ديكارت ، بخلافًا للمعقول ، إنما
يقتصر حين مجرد عمل ميكانيكي ؟

ومن ناحية أخرى ماذا يقال عن آلام الإنسانية ؟

يقول بيسكال : « لا شيء يزحم العقل الإنساني بالآلم كعقيدة
الخطيئة الأصلية . وأنه ل يبدو أبعد ما يكون عن العقل أن يعاقب
إنسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه منذ أربعة آلاف
سنة (١) » . وكما يبدو غريبا أن يحكم على طفل بالآلم من أجل
خطيئة لم يكن هو نفسه قد ارتكبها ، ولم يكن قد غمس فيها
أصبعه بأية وسيلة ، بل لم يعرف عنها شيئا إلا من التاريخ ، وبعد
زمن من حياته .

(١) أي خطيئة آدم بتخطيه أمر ربه وأكله من الشجرة . والتعاليم اليهودية
المسيحية تقيم لها ضجة وتجعل منها عقيدة أصلية تبنى عليها فروع هامة . أما
مندان في الاسلام فلم تكن أكثر من زلة تذكر للمجرة والعلة . وعجوبة المسيحية منها
هنا متناقضة في نفسها . إذ كيف يكون قد برى طيبا وفي أتران تام وفي عالم خال
من الشرور لم هو في نفس الحين يقارف الخطيئة ؟ أنها كما قلنا ليست أكثر من
زلة مغفورة من رب رحيم .

(٢) هذا تمثيل معناه طول المدة .

وانه لحق أن تعليل النسر بالخطيئة الأسمية ، لن يتمسك
بمنطقه ، إنما هو من الفروض المتعدرة .
وانها لنهاية لا يمكن تجنبها ، كلما فكرنا أكثر في طبيعة هذه
الخطيئة نفسها :

لنرى يكون المرء مسئولاً ، ومعاقباً بالعدل ، يجب أن يكون المرء
حراً في مقاصده . وبدون ذلك فليس ثم مكان للأهلية بالمسئولية ،
ولا السقوط بالاثم .

والكن كيف يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين العلم
الآلبي الذي المحيط بما كان وما سيكون . ولنفرض أن آدم كان
حراً في أن يخطيء أو لا يخطيء . أكان يمكن أن يعلم الله أنه سوف
يخطيء إذا كان لا يمكن أن يعلم ذلك من قبل ؟ (١) .

أتان يمكن أن يعلم الله ، قبل أن يخلق هذا العالم ، ما سوف
يكون عليه هذا العالم الذي كان يتنبأ لتحقيقه (٢) ؟

ثم لنفرض ، على العكس ، أن الله كان يحال يعلم فيها بخطيئة

(١) أي بسبب كونه حر الإرادة وكون العمل مردداً بين الوقوع وعدمه .
نرى فالعلم ذو وجه واحد بحالة واحدة ، وأما الإرادة التي توقع العلوم فإنها ذات
وجهين تستطيع الإتيان وتستطيع عدمه وفي هذا تناقض . ولستنا ندري لماذا يتم
أولئك الفلاسفة تناقض العلم الأزلي وحرية العبد ؟ أن تلك الحرية لا تعدو استعداداً
وصلاحية للعمل ولعدمه . فلماذا لا يتعلق علم الله بأن العبد سيعمل عن عمل
كلما إلى سواه في حين أنه كان في الأصل وبدون مراعاة هذا التعلق يمكنه أن يختار
ما عمل عنه ويعمل عما اختاره ؟

(٢) وودنا على هذا أن عدم التحقق بالفعل لا يناقض العلم بأنه سيتحقق
على مقتضى العلم . أن العلم قديم ، كما أن الإرادة قديمة . ومنذ كانت الإرادة
السابقة بإبرازها على حسب المشيئة كان العلم متعلقاً بذلك . فلماذا لا يعلمه
ويعلم ما سيكون عليه قبل أن يكون ؟

آدم في المستقبل ، انه حينئذ كان يعلم أنه معطيه الطبيعة التي
فرضها (١) عليه ، فان آدم كان اذن مجبرا على الخطيئة .

واذن فلماذا أعطاه الطبيعة التي جعلت من المحتوم وفوق
الخطيئة وجميع الشرور التي تتبعها .

وكيف يعذر اله كان يستطيع ان لا يخلق اى عالم ولكنه خلق
واحدا ، في حين انه يعلم ان ذلك العالم سوف يكون مسرحا لكل
الآثام والالام ، خيار الناس فيه نزر وشرارهم اكثرية ساحقة ؟

ويجب ان لا يقال ان الله كان غير قادر على الكف عن خلقه ، او
على ايجاد عالم افضل منه ، لأن الله تام القدرة .

كما يجب ان لا يقال ان الامور كانت تكون اقل كمالا ، لو أنه
أمتنع عن خلق العالم ، لأنه هو بذاته الكمال المطلق ، وبوجوده
كان الكمال المطلق محقق الوجود (٢) .

ولا ينال انه تعالى انما صنع ما صنع ليختبر خلائقه ، لأنه
تعالى ، وهو بكل شيء محيط ، كان يعلم من قبل ، ما سوف
تعمل خليقته في كل لحظة من لحات حياتها ، فلا حاجة به الى

(١) هذا اذا سلمنا أنه فرض عليه طبيعة خاصة لا اثر فيها لاختبار أصلا .
لما اذا كانت الطبيعة التي حباه الله بها حرة في أن تعمل وأن لا تعمل فان تعلق علم
الله بها لن يؤدي الى هذا الجبر .

(٢) كل هذا كان يتضح لو اننا استطعنا ان نكشف حقائق عالم الازادة
ونمحص الشرور والخيرات ونعرف ايها خير للعالم وأيها شر . أو بمقاييس أخرى
لو ان علمنا وادراكنا كان من النفاذ بحيث يعلو على علم صانع العالم جل وعلا فما
يقول المغرورون .

اختبار (١) .

وفي تلك المشكلات راح فلاسفة الانبيات في القرن ١٧ م
يخطون في لجج أهوائهم . وكلما راحوا يحاولون التخلص من تلك
المشاكل أجأوا الى التعسفات ، وكلما لجأوا الى التعسفات ، كفر
بعضهم بعضا .

ثم آل الأمر الى أن يساهموا في عدم نفس الحجج الدينية
التي يبدو أن الأخلاق الدينية تستند اليها .

ولقد أمعنوا في هدمها أمعانا جعل بعض العقول لم تنفتح بأن
تضع موضع الشك ، قواعد الأخلاق الدينية . لذلك أعلن
بطلانها باسم العقل نفسه الذي تنسب اليه .

ولشأنمل ، في هذا المقام أولا ، الأحكام التي يصدرها سبينوزا
على فكرة العناية الالهية .

ثم من بعد ذلك ، تلك التي يصدرها اتباع لامنري ، واتباع
ديدرو ، وشيعة دولباخ .

(١) اما مسألة الاختبار هذه فقد وردت أيضا في النصوص الدينية
الاسلامية وهي التي يعبر عنها كثيرا في القرآن الكريم بالابتلاء . والحق انها لو
أخذت على ظاهرها لكان اعتراض الفلاسفة واردا عليها . واذن ، فليس المراد
بالاختبار والابتلاء علم ما لم يكن معلوما له لاستحالة الجهل عليه تعالى . وعلى
هذا يتعين أن يكون المراد بالابتلاء والامتحان اخذ العبد بقدر من تدفق الخطوب
ليتم له بذلك نوع من المراتة على تحملها فاذا ما عاناه وهو معرض لها دائما
في هذه الحياة عاناه بجلد وصبر واتزان وثبات على الإيمان بالله فتكون النتيجة
النهائية أن يصبر فوزا ، وإن يجزع هزيمة وهلاك . وفي هذا ما يشبه
الامتحان تماما (ولنبلوكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس
والتمرات وبشر الصابرين) . اما ما يعتمد اليه بعض المفسرين بأن المراد
بالامتحان اظهار أمر الممتحن امام الخلاق لتشهد عليه فيعرض عليه أيضا بأن
الله يكون ، إذن ، محتاجا الي من يشهد له أو يبرر عدالته ، وهو غنى سبحانه
من كل هذا .

لقد احتفظ (سبينوزا) باسم الجلالة (الله) كما هو معروف .

بيد ان اله (سبينوزا) ليس بينه وبين (الله) ، بلسان المسيحية الديني ، من صلة الا في مجرد الاسم : ان هذا الاله لا يتبع في الحقيقة ، في اعماله ، اية غاية اخلاقية او شعورية . انه لا يعمل شيئا من أجل غاية . انه يصدر في كل ما يصدر عنه بضرورة طبيعته كما يحوى المثلث ماله من خواص . انه الطبيعة بذاتها والكون بذاته اما ان يفرض عكس ذلك ، فان ذلك كما يقول (سبينوزا) يسلب الكمالات الالهية : لانه اذا كان الله يصدر من اجل غاية ، فان معنى ذلك ان يشتهى ، ضرورة ، ما هو بحاجة اليه . انه لا يكون ، حينئذ ، لا نهائيا ولا كاملا ، وانها لعقيدة مضحكة ، بكل معنى الكلمة (١) .

وبعض الانسيكلوبيديين يذهبون في الإنكار الى أبعد حد .
انهم يدعوننا حتى الى حذف اسم (الله) نفسه (٢) . وفي هذا

(١) سبق أرسطو بذلك سبينوزا وحاول أن ينفي عن الله كل ذكر في ذاته وفي صفاته وغير أرسطو من الفلاسفة المؤلّمين كثيرون عرف لهم مثل هذا الصنيع . وكاد المعتزلة لحرصهم على وحدانية الله أن يكونوا من الداهيين هذا المذهب ووجهة جميع القائلين بهذا هي المبالغة في تنزيه الله عن أن يكون له مثل صفات الحوادث . وهذا ما يعده سبينوزا مقيدة مضحكة .

(٢) ذلك ضرب من هوس فلاسفة عصر النهضة في الغرب اغراههم به ضعف تعاليم الكنيسة وتجاهلها في كثير من مواقفها عن المنطق واعراضها عن ضروريات العقل . ولعل دولباخ لو تأمل منبج الاسلام الحق لوجده يقدم اليه تأليها معقولا لا تشويه المتناقضات كما شابت كثيرا فكرة التأليه في الوسط المسيحي ، حيث يكون الاله مرة بشرا يمشي بين الناس ومرة من أقاليم ثلاثة ذات حقائق مستقلة عند العقل ومرة من عنصرين لاهوتي وناسوتي ، وعكلا معا اطعم أولئك المتوسمين في التمسادي على محاربة الدين ابن كان وكيفما كان . =

يقول دولباخ : أن عقيدة الله الماثورة ، نسيج من المتناقضات .
 أن فكرة الله هي الضلالة المشتركة للنوع الانساني . أى انه طيب
 ذلك الذى يحتدم غضبا بلا انقطاع ؟ الاله التام القدرة رعو ابد
 الدهر ، لا يستطيع تنجيز ما يرسم من مقاصد ؟ الاله الذى يحسن
 النظام وهو ابد الدهر ، لا يستطيع أن يمسك نظامه ؟ الاله
 العادل الذى يرضى لعباده الأبرياء أن يكابدوا مظالم لا منطق ؟
 أى موجود شامل العالم ذلك الذى يجسد نفسه مضطرا إلى أن
 يحتر خلاته ؟ أى موجود كامل القدرة ذلك الذى لا يستطيع أن
 يفيض على مصنوعاته الكمال الذى يريد أن تكون علمه ؟ أى
 موجود متحل بكل صفة من خواص الألوهية ذلك الذى يسلك
 دائما مسلك البشر ؟ أى موجود ذلك الذى يقدر على كل شيء
 ولا ينجح فى شيء ؟ والذى يعمل دائما بطريقة لا تليق بمكانه (١) ؟
 وانه لوكد أن هناك أشياء تفوت قوانا . ومع ذلك فلا شيء سوى
 المادة ؛ تلك المادة التى تنتج ما تنتج دون غاية ودون شعور ؛

= والان نسأل (دولباخ) سوآلا ما نلن عليه جوابا : اذا كان حال الانسانية اليوم
 على ما يرى وأكثرهم لا يعبد الله الا خوفا او طمعا فكيف يكون حالها اذا ما حذف
 اسمه تعالى كما يدعو اليه (دولباخ) أيمكن أن يبقى هذا العالم قوفا واحدا
 دون أن يقضى عليه بالحرب الشامل ؟

(١) يريد (دولباخ) بهذا أن يظهر التناقض بين ما تدعيه تعاليم المسيحية
 لله من كدالات وبين ما يساعد فى الكون من مظاهر لا يمكن أن تتفق وتلك الدعاوى
 الدينية . أن الكون فى نظر دولباخ ملئ بالطالم والشرور ومظاهر الجنى
 والعدوان والفساد الخلقى . فاذا كان الله يفيض ذلك كله وهو قادر على منع
 فلماذا لا يمنع ؟ أليق هذا مع ما أسندته اليه تعاليم المسيحية من مكانة نجل
 من الإدراك ؟ وقد قدمنا فى الرد على مثل هذا أن حكمتنا وعلمنا أقصر من أن
 يطاولا علمه تعالى وحكمته وأن يصادراه فى خلقه ونظامه . ومن هنا لا يمكن
 موافقة (دولباخ) وأشياعه على أن ذلك مناف لمكانه تعالى من الحكمة والعظمة
 الانهائية .

بل بنوع من الاختمار والتفاعل (١) .

ويجب أيضا ان نتأمل رأى أولئك الفلاسفة أنفسهم في مسألة القضاء والقدر . ان رأيهم هنا ليس بأقل تأكيدا منه فيما سلف . ان الناس ليظنون أنفسهم أحرارا . وانهم ، كما يقول (سبينوزا) ليعلمون ويعيونه مفتوحة . ان الانسان ليس ، البتة ، دولة في داخل الدولة . انه ليس مركزا للكون ، كما تصوره له سداخته . انه ليس خليفة ذات امتياز خاص . ان كل ما يحدث ليس الا نتيجة ضرورية للطبيعة الالهية . وكل ما يتحرك انما يتحرك بحسب ما هو كائن ، مستصحبيا سببه الاضطرابي الخاص به . كيف يمكن ان يتحقق اتجاه بحسب أمر لا يمكن ان يكون (٢) . ومن المؤكد . أننا مجبولون على ان ننسب لأنفسنا حرية فاعلة . وما ذاك الا لأننا ضحايا خدعة . ولنغرض حجرا مقدوقا في

(١) الاختمار والتفاعل ظاهرتان تجلّى عملهما وفاضت آثارهما في الطبيعة والكسياء منذ عصور ، وبشكل منتظم واضح في عصر النهضة الحديثة . وكان في ذلك ما شجع علماء المادة والفلاسفة الماديين على الثورة كثير من الشكوك وعرض كثير من الدعاوى العريضة التي أضخمها على الإطلاق ادعائهم رجوع الكون كله الى أصل مادي .

(٢) أى كيف يمكن ان يكون للانسان اتجاه حر مختار في سلوكه ؟ هذا لا يكون الا اذا فرض حرا ، وفرضه حرا أمر لا يمكن أن يكون . وكلام (سبينوزا) هنا في (الجبرية) واضح لا لبس فيه . انه لم يسر فيه على طريقة الأصول الدينية كما هو صنيع الجبريين القدماء الذين تغادوا القول بحرية العبد لاستخدامها بشمول قدرته تعالى وإرادته ، دون ان يناقشوا موضوع الطبيعة الانسانية نفسها كما هو صنيع (سبينوزا) . واذا كان هو قد بنى الجبرية على أساس ميتافيزيقي أيضا ، فان (دولباخ) المادى العريق سياتى له كلام في الجبرية المادية . وبذا يتحصل لنا ثلاثة اتجاهات في مذاهب الجبرية : الاتجاه الدينى - الاتجاه الفلسفى الميتافيزيقي - الاتجاه المادى .

القضاء بيد طفل . ولنفرض أن ذلك الحجر يمس بمنزلة . وأنه
يجب أن يتحرك ، وأنه يجهل اليد التي دفعته . أنه سيتخيل أنه
الفاعل لحركاته . وما نحن في كل أعمالنا سوى هذا الحجر . أنه
يخيل إلينا أننا نعمل أعمالنا من تلقاء أنفسنا . هذا صحيح من
بعض الوجوه . أنه لصحيح ، حقا ، أننا نعتزم العمل . أن ذلك
إنما هو لأننا نحن الذين نقوم بالعمل . ولكن هل نحن الذين صنعنا
أنفسنا على ما هي عليه ؟

نحن نجد ، من قبل ، عند (دولباخ) النظريات التي أثرت
فيما بعد . كل منا يعمل ما يعمل بسبب :

١ - مؤثرات غريزية تفاعلها يطبع نفسه بما يفسر أعماله
عندما يوجد في الحياة .

٢ - أحوال كثيرة تحفه حيث يوجد : كالبيئة الطبيعية .
والبيئة الاجتماعية .

ان فلانا اذن فاضل لانه اتيح له حظ طيب (١) في حياته .
وسواه شرير لانه ضحية حظ سيء . اذن لا أهلية ، ولا مقووت .
يوجد ، فقط ، أناس أولو خلقية عالية كما توجد نساء ذوات
جمال ، وأناس ذوو خلقية مسافلة كما يوجد نساء قبيحات
الوجوه . وليس ذنب فريق منهم أكبر من ذنب الفريق الآخر .

(١) حظ طيب : أي من المؤثرات الغريزية ، ومؤثرات البيئة الطبيعية الخ .
ومن أصاب من هذه حظا طيبا كان ذا خلقية عالية بالضرورة لا بالاختيار . كما
أد من نصيب من ذلك حظا سيئا فيرث عن أبائه غرائز سيئة أو يولد في مناخ
رديء أو بيئة اجتماعية منحطة فإن أخلاقه ستكون بالضرورة أخلاقا سيئة . وفي
هذه النظرية ما يعرف بنظرية (الجمود) أي عدم قابلية الاخلاق للتغير . وهي
النظرية التي قال بها (شوبنهاور) سراحة في ملعبه الاخلاقي المشهور . وقد
سق الجميع في هذا المحقق الاخلاق . ان مسكوبه . بيد أن هذا الأخير إنما
يقول بها في بعض الناس لا في جميعهم .

ثم ما رأى في مسألة خلود الروح ؟

ان (سبينوزا) ليهتمك بأن فينا شيئاً خالداً . ولكنه فقط
الجانب الروحي منا : العقل والعلم . يعنى الجانب الغير الشخصى
فينا (١) . كل ما يكون شخصيتنا يفنى .

ان هذا النمط من الفلسفة قد تحددت معالمه خلال القرن
١٨ م . ومهما بدا (قولتر) مؤمناً بفكرة وجود الله فانه كان مع
ذلك يأنف (٢) من أن يعتقد بخلود الروح .

اما (دولباخ) فيتخذ طريقة أخرى ابرز طابعها . انه يرى ان
الاعتقاد في خلود الروح كان شؤماً . فقد حمل الانسانية على أن
تعمل في اصلاح هذا العالم بناء على انه سوف يكون هناك عالم
آخر سيكون فيه كل شيء على ما يرام (٣) . انه ، اذن ، يلفت
الانسان عما كان يجب أن يكون شغله الشاغل .

(١) الغير الشخصى : أى الذى هو عام مشترك لا ينفرد به شخص دون
آخر ، وليس من مشخصات الفرد .

(٢) يأنف كلمة تبدو غريبة . لان الاعتقاد بخلود الروح اذا لم يكن
مشرفاً جداً فانه على الأقل لا يدعو للاستمزاز والاستصغار . ولكن ما سر هذه
الانفة من القول بخلود الروح ، منسد مفكر يعترف بالالوهية ؟ سر ذلك ،
ولا شك ان اولئك الفلاسفة كانوا يجدون دليل وجود الصانع دليلاً لا يمكن ان
يجابه فلم يستطيعوا أن يفلتوه . اما خلود الروح فليس عندهم ضرورة عقلية .
واتما عمساده النصوص الدينية التى لم تقنعهم يوماً ما ، في جدالهم رجال
المسيحية . وهم يعتقدون ان أكثر تعاليمها غلو في الاعتقاد لا ضرورة له ، وان
التقليد فيه لا يليق بفيلسوف .

(٣) حقاً ان (دولباخ) هنا يبدو في جرائه فيلسوفاً . لا يفتيد بأى قيد .
لكنه لا يبدو فيلسوفاً حقاً اذ يرمى بالقول متسرعا دون تدبر . ولنسأله ، أولاً ،
ما الذى حمل الانسانية على أن تعتقد هذا الاعتقاد الذى يعده شؤماً ؟ اكان
الدافع اليه بطل الانسانية وإشهرها وجهاً للبهى والفساد ؟ ثم لان الدافع اليه =

على ان ما قد قيل في هذا الموضوع لا ينس المثلثة الجارية :
ان شيئاً واحداً سيكون مثار اهتمامنا : ذلك ان نجد اذنا
في عالم آخر تصاحبنا فيه ذكرى ما كنا قد عملنا في هذا العالم .
وبدون ذلك لن يكون في حيز الامكان عقوبة ولا مشوبة .

لنفرض انساناً يتألم ، أيمن ان يعتقد نفسه معاقباً اذا كان
لا يتذكر ما قد كان منه من جرم ؟ او ان انساناً يحس بسعادة ،
أيمن ان يعتقد نفسه مشوباً اذا كان لا يتذكر ما قد كان
الصالحات ؟

وايضاً في حياة اخرى : هل سأكون انا هو انا نفسي اذا كنت
لا اتذكر وقائع هذه الحياة الحاضرة ؟ كيف أعرف نفسي هناك
اذا كنت لا اذكر شيئاً ؟ وكيف ، بغير ذاكرة ، أستطيع ان أعرف
اولئك الذين كنت عرفتهم ، أو الذين كنت أحببتهم ؟

ان المسألة التي تهتم الأخلاق ليست هي الخلود أي خلود
كان . انها على الخصوص خلود الذكرى . لكن ما رأى التجربة ؟

نزعة خيرة من التعقل والتدبر تحاول تقرير اساس خالد للعدالة التي نرى
ما يعز الناس وجودها على الارض ؟ ثم اليس في ذلك الاعتقاد اعظم حافز على
الفضائل وابلغ واعظ يدعو الى الاستقامة وحسن المعاملة بين الناس ؟ وماذا
كان مدبر العالم ينتهي اليه في هذه الحياة لو ان الانسانية كلها اخطأها التوفيق
فلم تدن بهذا المبدأ لا من طريق الفلسفة العقلية السليمة ، ولا عن طريق الأديان ؟
يوم لا يؤمن امرؤ الا بان المبدأ والمصير هو في هذه الدار وفي همرة هذا العالم
المادى ؟ اكان يتسامح احد لاحد في حق وان كان كلمة يزيد عليه بها ؟ بل اكان
يسمح احد لاحد بان ينال مناله من حق ؟ وايم الله لو ان اخيار العالم في أي
زمان ومآز يشوا من الآخرة كما يش الكفار من أصحاب القبور ، وبدا لهم
ان ليس وراء هذه الدار من حياة لحاول كل منهم ان يفنى جميع من في الارض
ليغزو عو بالبقاء وحده . وماذا ، اذن ، سيجعله يبقى على معام الخير في
نفسه ويبقى لابسا رداء الفضيلة ما دام ان هذه الفضيلة لن تكون له الا قبنا
لا عوض له ، وخسارة لا ربح وراءها ؟

ان الذاكرة مرتبطة أوثق ارتباط بحياة البدن . انها لتضعف عند الشيخوخة . وانها لتختفى فى بعض أحوال المرض . أوجب أن يعتقد أنها تبقى بعد انحلال البدن ؟ أوجب أن يعتقد أن الموت يردّها على أولئك الذين كانوا قد فقدوها من قبل (١) ؟

ان هذه الشكوك نفسها لتندفق حول مسألة الضمير الأخلاقى . أهو ، حقا ، فى داخلنا ، صوت الله ؟

(١) خلاصة كلام الفلاسفة فى هذا الإراد الذى يعتبرونه مشكلة لا حل لها، هى أنهم يرون أن مسألة الخلود فى نفسها غير ممكنة لعدة أمور بدئية :

أولا - ان هذا الخلود لا قيمة له ما لم يستصحب (الذكرى) أى تذكر المرء حياته الأولى وملابسها وشخصيته التى كان يمارس بها تلك الحياة الأولى . وان يكون على يقين من أن شخصه فى الأخرى هو نفس شخصه فى الحياة الأولى .

وثانيا - ان يشعر بأن العذاب الذى يحل به فى الآخرة هو من أجل ذنوبه التى اقترفها فى الدنيا ، وان ثوابه الذى ينعم به فيها هو أيضا من أجل أعماله الخيرة فى الدنيا . وبدون ذلك الشعور لن يكون لذلك العذاب ولا لذلك النعيم معنى .

ثالثا - يجزم العقل بالتجربة أن هذه (الذكرى) غير ممكنة . لان التذكر رهين بسلامة الذاكرة التى هى مرهونة بسلامة البنية الطبيعية فاذا ما أصيبت البنية الطبيعية ولو بصدمة شديدة فان الذاكرة تزول .

رابعا - اذا كانت هذه الذاكرة تزول حتى بسبب صدمة فكيف يمكن بقاؤها بعد الموت الذى هو انحلال تام للأعضاء ؟

هذا هو ايضا كلام الفلاسفة . وجوابه ان ذلك مسلم لو فرض أن ليس هناك الها قادرا على أن يجمع ما تفرق من شمل البدن الميت ، وأن يعيد اليه (الذكرى) ، وهو ما يففل عنه الفلاسفة دائما ، ولا يففل عنه العارفون .

انه منذ نهاية القرن ال ١٧ م اخذ (لوك) متبعاً طريق (مونتيني) يسجل ، بفضول ، ضروب الاختلاف بين الضمائر ، حسبما كان يكشف عن غوامضها قصص السائحين وتقارير البعث التبشيرية .

وفي القرن ال ١٨ م اخذ الناس يقرأون بدهشة رسائل سياحات (كوك) و (بوجنفيل) : ان ما يعتبره المتحضرون الغربيون خيراً او شراً ، ليس هو كذلك عند البدائيين الأمريكيين وسكان الاوقيانوسية الذين يرون مخلصين غير ما يرى متحضرو الغرب .

ولنقرأ من مؤلفات (ديدرو) سفره المعروف (تكملة رحالة بوجنفيل) : اذا كان الله يوحى الى الناس ما هو خير وما هو شر ، عن طريق صوت الضمير فلماذا يوحى الى بعض الناس بأن نوعاً من السلوك امر واجب ، والى آخربن بأنه من قبيل المباح والى سواهم بأنه اثم ؟

ان رجلاً ممن يرون تعدد الزوجات لا يحمر خجلاً من تحقيق ذلك التعدد .

ان الرنجية لا تخجل من عريها .

ان رجلاً من سكان جزر (تايى) لا يستشعر من الخجل شيئاً عندما يأتى العمل الجنسى امام الجماعة التى ترشده دينياً الى ما ينبغى ان يعمل .

حقاً ، ان المبادئ الميتافيزيقية التى عليها تقوم الاخلاق الالهية الماثورة لم يكن شئ ابعد منها عن الطابع العقلى .

ان فلاسفة القرن ال ١٨ م لم يذهبوا ، مع ذلك ، الى حد اعلان بطلانها . فكثيرون من بينهم قد وقفوا موقفاً اكثر اعتدالاً .

على أن مذهبهم في ذلك ، رغم اعتدالهم ، ليس أقل تهديما بالنسبة
للأخلاق الالهية اليهودية - المسيحية (١) :

ان فلسفة ميتافيزيقية الهية كهذه تدعى لنفسها أساسا من
العقل ، كما ان الفلسفة الميتافيزيقية اللاحادية لا تدعى غير ذلك .
لكن هل الفلاسفة الدينيون واضدادهم الملاحدة قد ترووا
جيذا ؟

انهم يعتقدون جميعا لأنفسهم ، لا فرق بين هؤلاء وأولئك ،
انهم على مكانة تمكنهم من البرهنة على أن مبادئهم لها قيمتها التي
لا جدال فيها . اليس ذلك ، من الطرفين ، سذاجة ظاهرة : انه
لا المذهب التآليهي ، ولا المذهب اللاحادي بقابل للبرهنة .

(١) توضح هذا ان بعض فلاسفة القرن ١٨ م لم يصرحوا ببطان المبادئ
اليهودية - المسيحية في الاخلاق ، بل أوصوا بالابقاء عليها لفائدتها في مجرى
الحياة العامة . ولكنهم عندما ناقشوا أسسها من الناحية العقلية أصدروا عليها
حكما قاسيا . ولعل خير مثال لذلك هو صتيغ (كانت) أكبر فلاسفة ذلك
القرن ، فانه دعا الى الإبقاء على العقائد الدينية المسيحية الكبرى باعتبار أنها
لا تنافي الضمير . ولكنه قرر من ناحية أخرى أنها ليس لها أى دليل يمكن أن
يدعى انه عقلى . ولقد سوى (كانت) في هذا الحكم بينها وبين جميع القضايا
الميتافيزيقية سواء أكانت دينية ام الحادية وثنية . فجميع ما شاد الفلاسفة
من ميتافيزيقيات من عهد سقراط وأفلاطون حتى مهسد (كانت) انما كانت
حججهم العقلية عليه محض محاولات لا صحة لشيء منها على النقد الصحيح ،
لان عالم الميتافيزيقا غير قابل للبرهنة العقلية بحال . واذا كان هذا شأن حجج
أساطين الفلاسفة في هذا الموضوع فمن باب أولى حجج رجال الدين . ان العقل
النظري ، في نظر (كانت) ، يستطيع ان يخطر خطوة واحدة فيما وراة الطبيعة .
لانه يستمد قضايا وبراهينه من عالم الطبيعة الذى لا صلة بينه وبين عالم
ما بعد الطبيعة .

وان هذه الفكرة قد صارت في القرن الـ ١٩ م ركنا من الأركان الأساسية للفلسفة الوضعية (١) ، ومن قبل ذلك كانت قد عرفت عند بعض الانسيكلوبيديين .

أما في مؤلف (كانت) المسمى (نقد العقل الخالص) فإنها تدوى كالصاعقة . ولقد تصرمت قرون عدة والفلسفة الإلهية الميتافيزيقية تجهد في أن تجد لها قواعد مسلمة .

ومنذ قرون أيضا نرى الفلسفة الإلحادية الميتافيزيقية تحاول أن تبرر تعاليمها بطريقة لا تخطيء .

ومن منذ قرون يحتدم النزاع دون التقدم خطوة واحدة . ليس هذا ، بكل بساطة ، لأننا عندما نضع لأنفسنا مسائل ميتافيزيقية فإننا نضع ، في الوقت نفسه ، معضلات لا أمل في قبولها للحل أمام عقلنا الإنساني المسلح بالوسائل التي لدبه للعام والبرهنة لا

ان ميزة (كانت) هو أنه أقدم على المسألة في صراحة . إنه ، أيضا ، قد انتهى فيها إلى رأى يجرح كبرياء الإنسانية .

إننا لا نملك على رأى (كانت) الا ثلاث قوى للعقل : الإدراك الحسى ، والإدراك الكلى ، والعقل .

فبالحس نتلقى (مادة المدركات) . ونعنى بهذا ، الإحساسات والصور المفككة . واذن ، فحسننا أمامه صوب . ولكنه لا يستطيع

(١) الفلسفة الوضعية هي التي لا تفهم المسائل الكونية الا على اساس علمى تجربى اما جميع الدعاوى التي لا يمكن أن تفسر على هذا الأساس فهي جديرة بأن تكون مسائل ميتافيزيقية احتمالية . فعنلا تقرير نهاية للعالم لان خالقه هو مستحق الخلود وحده يعتبر من قضايا الفلسفة الميتافيزيقية . اما تقرير نهاية له لان الشمس مادة لا بد أن يدركها الخمود يوما ما فتنتهى الحياة فهو من قبيل الفلسفة الوضعية .

أن يدرك في الخارج (١) إلا من خلال عدسات الزمان والمكان المشوهة للصور . أنه لا يستطيع أن يدرك ، في الداخل ، إلا من خلال قالب الزمان . واذن فمادة الإدراك ، والمحسّات المسماة ، ليست إلا مجموعة ظواهر : أنها أشباح وظلال أشبه بأشباح كهف (أفلاطون) (٢) .

أما ادراكنا فهو ملكة تركيب . أنه يجمع مواد المدركات . ويبني بمساعدتها الصور التي يكونها عن الأشياء وعن نفسه . ولكن له طبيعته الخاصة . أنه لا يستطيع أن يكون المدركات الكلية التي ينجزها إلا بالنظر الى مدركات حسية ، بنظرات منحرفة ، بمساعدة مناظير خاصة ، وعلى ضوء بعض المقولات : أنه لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا تحت صور الكمية ، والصفة ، والنسبة ، والكيفية . أنه حينئذ لا يستطيع أن يدرك عالما إلا مصبوغا بألوان خاصة ، مرتبا على نظام خاص ، خاضعا لقوانين

(١) أي خارج الدهن كادراك المرئيات وغيرها من المحسوسات التي لا تدرك إلا في مكان خاص ، أو زمان خاص ، يفران من صورها ويمسحان من مظاهرها . فكم من جميل في مكان أو زمان هو بالعكس في مكان آخر أو زمان آخر .

(٢) كهف أفلاطون ورد ذكره في كتابه (الجمهورية) وقد أود أفلاطون أن يضرب به مثلا للفرق بين المعارف اليقينية وبين سواها من الضلالات والأوهام . وقد مثل لتلك المعارف الموهومة بحال جماعة من الناس يعيشون مرغمين في كهف وانظارهم الى داخله المظلم وظهورهم الى يابه الوحيد المثل على العالم . ومن باب الكهف تلج اليهم ظلال ناس وكائنات أخرى يعمرون بين نيران تشتعل قبالة بابه . ولأن التيزان تلقى اليهم بظلال تلك الأحياء على حوائط الكهف المظلمة ، ولما كانوا يروا في حيلاتهم سوى تلك الظلال فاتهم سيقنونهاها حقائق ، خصوصا إذا ولجت اليهم أصواتها مع ظلالها المتحركة ، فإن يستطيعوا أن يتصوروا أن وراءها حقائق أوثق منها . ولكنهم لو خلى منهم فتركوا هذا الكهف الى العالم الخارجى لعلمو الحقائق الأصلية وادركوا أنهم كانوا جد مخدوعين يحسبون الأوهام حقائق وما هي إلا أشباح خادمة .

خاصة . وهذه القوانين هو منطبع بعمومها وضرورتها . وانها ،
في الحقيقة لتعبر عن الشروط اللازمة لامكان التفكير الشعوري .
انها لا يمكن ان تقصر عن شرح القواعد التي يخضع وسيخضع لها
دائما العالم المتصور ، عالم الظواهر ، لانه عالم مدرك .

اما عقلنا فانه القوة المطلقة . انه يطلب بكل قواه المبدأ
الاولى (١) الذي يصير كل شيء جليا ، والذي لا شيء يشرحه .
انه يستولى ، من أجل ذلك (٢) ، على ما يقدمه له الادراك
الكلّي من المبادئ العامة الضرورية .

انه يطمع (٣) بمساعدتها ، ان يدرك المطلق لكن ياله من جهد
من البداية محكوم عليه بالفشل :

ان المبادئ التي تعبر عن الشروط التي يدونها أية ظاهرة لن

(١) أي المبادئ المسلمة منذ كافة العقلاء بالبداية . ان العقل يدلل كل
جهده في محاولة رد الحقائق كلها الى أشياء جلية واضحة لا يمكن ان يشرحها
شيء لان الشرح لن يكون الا تعصيل حاصل . وماذا يمكن ان يضاف من الشرح
لايضاح هذا المبدأ الواضح : (الكل أكبر من جزئه) . ان الشرح والبرهان لن
يكون ايضا بل قد يكون تعقيدا لبدايتها .

(٢) أي من أجل طموحه الى تحقيق مبدأ الجلاء والوضوح والبداية .

(٣) يطمع فيما لا قبل له به . ان هذا عند (كانت) يعتبر طموحا أكثر
مما يجيب . ان طبيعة العقل هي ان يستمد من المبركات . والمبركات مؤلفة من
المحسات القيدة بقيود الزمان والمكان . فيأى مسوغ يحاول ذلك العقل ان
يتخطى طبيعته لكي يدرك المطلق الذي هو طبيعة أخرى لا علاقة بينه وبين عالم
المبركات ولا عالم المحسات التي تؤلفه وتفديه ؟ ان عالم المطلق ليس الا غيبيات
لا رابطة بينها وبين عالم الظواهر . كيف يمكن ، اذن ، لهذا العقل أن يجول
فيها كما يريد له فلاسفة الكنيسة لكي يقدم لهم على منعمياتهم في عالم الإلهيات
براهين مقنعة ؟

تكون ممكنة لـهـى مبادئ صالحة ، بجلاء ، لكل الظواهر حاضرها ،
وماضيها ، ومستقبلها .

لكن ما الذى نستطيع أن نحققه لنفسها من قيمة بازاء
الغيبات التى هى بكل ضبط ليست مما يتصوره الشعور ؟
ان جهد العقل هنا يجب أن يفشل . وانه لفاشل فعلا . انه
ليتروى فى نفسه ، وفى العالم ، وفى الله :

انه حينما يتروى فى نفسه فانه يستخرج دائما قياسا كاذبا .
ان الانية (١) تبدو للشعور وحدة بسيطة منسجمة . والعقل
يؤكد حينئذ ، بانها كذلك وحدة بسيطة منسجمة . لكن
بأى حق يسوغ له الانتقال من الاحتمال الى الحقيقة الواقعة ؟

اما حين يتروى فى العالم فانه يقع فى المتناقضات . انه قد
يبرهن فى آن واحد على قضيتين متناقضتين ببراهين متكافئة

(١) الانية هى ما يعبر عن ذاتية كل انسان كما يشعر هو بها . وفيها
خلاف بين الفلاسفة من حيث تحديدها وطبيعتها : يرى بعضهم ان شخصية المرء
، انيته ، متغيرة دائما وقال بعضهم ببقائها من مبدأ حياته الى منتهائها . وعلى
الخلاف تترتب أمور هامة كالسؤولية والجزاء والحرية وسواها . ويؤمن بعض
الحسين انها مجموعة شعور . ويرى غيره منهم انها سلسلة حالات وجدانية .
ومنهم من يقول : انها مظهر من مظاهر التركيب الجسماني . ويرى غير الحسين
ان شعورنا يدل على وحدة ذاتيتنا ويقالها بدليل ذكرى الشخص ما مضى من
حياته بما فيه من احساس ومشاعر وجدانية وعقلية . ثم كيف يتصور وجود
حالات من الشعور أو سلسلة وجدانات بدون ذات تشعر وتجسد كما يدعى
الحسيون ؟ ولعل اقدم من قال بتغير الدوات : هيراقليطس الفيلسوف الاغريقى
فيما قبل الميلاد بنحو ستة قرون وكان يمثل لتغير الكائنات بلهب الشمعة الذى
لا يبقى على حال واحد لحظتين متعاقبتين . وكان النظام من زعماء المعتزلة يرمى
بهذا القول اما نقولا عليه من خصومه واما زلا كان منه وايضا لا فى مطاوع
الفلسف .

القوة . انه يبرهن على ان العالم يجب ان يكون محدودا بحدود المكان والزمان . ويبرهن على انه لا يمكن ان يكون كذلك . ويبرهن على انه يجب ان يكون مؤلفا من اجزاء بسيطة ، وعلى انه لا يمكن ان يكون كذلك ، وعلى انه توجد علة فاعلة حرة وانه لا يمكن ان توجد ، وعلى انه يوجد موجود واجب الوجود وانه لا يستطيع ان يقطع بوجود اى من هذا القبيل .

ان العقل حينما يجهد في البرهنة على وجود الله فانه لا يتمخض الا عن سفسطات . ان برهان الطبيعيات ، وبرهان العال النهائية يظهر انهما لا يبرهانان على وجود الله الا لانهما في لحظة يدحلاز اختلاسا البرهان التجريدى (١) في التدليل . فى حين ان البرهان التجريدى انما هو منطق مزيف . انه يعتمد على ان الوجود هو الكمال الذى يمد الجوهر بكماله ، مع ان الوجود ليس الا تصويرا خارجيا هو من حيث نفسه لا يستطيع تكميل اى شىء .

ذلك هو (على رأى كانت) نقد قوى المعرفة . ان اية تجربة مباشرة ، سواء اكانت من خارجنا او من داخل انفسنا ، لا يمكن ان تقدم لنا سوى احتمالات . وان اى تفكير منطقى لن يستطيع ان يقدم لنا دليلا على وجود الله ، ولا على خلود الروح ، ولا على حرية الارادة التى تستمد منها الاخلاق الالهية الماثورة كل مقرارتها وادلتها .

وان (كانت) ليدعونا ، بدون شك من اجل اسباب ادبية ،

(١) هو الدليل الذى ألفه القديس انسلم .

الى العقيدة في الله والى ذلك الخلود وتلك الحرية التى لا يمكن البرهنة عليها . ولكن ذلك ليس الا عكسا لنظام الفلسفة الدينية .
لقد كان يظن انه يمكن ان تؤيد بعض الاعتقادات الاخلاقية بمساعدة بعض الادلة الميتافيزيقية . ان العكس في ذلك كله هو ما يجب ان يكون .

انه التروى في شريعة الواجب (١) فقط ، وفى مرماها ، هو وحده الذى يمكن ان يبرر ما تدمونا اليه التعاليم الدينية في الناحية الميتافيزيقية . انه ليس في عالم الميتافيزيقا أن نأخذ انفسنا بالبحث عن أسس للاخلاق .

(١) يرى (كانت) ان التماس أدلة عقلية في عالم (الميتافيزيقا) ليس الا بحس وراء أوهام . فالبرهنة على وجود الله ، وخلود الروح ، والحياة الآخرة ، لا يمكن أن تتم من طريق هذا العقل النظري . ومع ذلك فانه يمكن أن تؤيد تلك المعتقدات من طريق المبادئ المسلمة التى أساسها الاول هو قانون الواجب الذى تشبث (كانت) بأنه فطرى في النفس الإنسانية ويدهى الى حد انه لا حاجة به الى شرح أو بيان : كل نفس انسانية يوجد فيها هذا القانون الذى يدفع الى السلوك الاخلاقى الفاضل وما يستلزمه من تضحيات دون انتظار مكافأة او خوف عقوبة . ذلك مبدأ مسلم به دون جدال ، (تلك هى الخطوة الاولى) .
ثم لما كان هذا المبدأ لم يوجد عبثا ولم يوجد له جزء في هذه الحياة كان لابد من حياة أخرى ليؤتى فيها هذا القانون لماره ويلقى فيها من يتبع هذا القانون ما هو أهل له من ثواب (وتلك هى الخطوة الثانية) - ولما كان الوصول الى مثل تلك الحياة لا يتأتى الا بخلود الروح كان خلودها أيضا مبدءا مسلما به (وتلك هى الخطوة الثالثة) . ولما كان هذا الخلود لا يحقق وحده ذلك الثواب كان لا بد من اله يفيض الخير على أولئك الذين استحقوه وسعوا اليه بذلك الخلود (وتلك هى الخطوة الرابعة) التى يتضح فيها وجود الله كمبدأ مسلم أيضا لا حاجة به الى دليل . بل لا يستطيع دليل أن يشرحه لانه لن يريده وضوحا .

وهذه خاتمة ذات مكانة من التخمسة على ما ابا من نتائج هامة :

إذا كان (كانت) قد أصاب ، فلن يكون الملاحدة الانسيكلوبيديون على حق في اعلانهم بطلان الأخلاق (١) الالهية .

ولكن الأخلاق الدينية تكون معتوهة إذا هي نبتات ان موضوعاتها التي تعلن بها عن نفسها هي موضوعات قابلة للبرهنة (٢) العقلية .

واذن فان نتيجة حتمية تلزم الانسيكلوبيديين المهادين للفلسفة الوضعية ، كما تلزم (كانت) نفسه (٣) : مستحيل أن يوضع موضع الثقة تلك الأدلة الكلاسيكية التي تدعى انها قد برهنت ، بما لا يقبل النقض ، على وجود الله ، وعلى خلود الروح ، وعلى حرية الارادة ، وعلى الطابع الالهي في الضمير الأخلاقي . ومستحيل وبالتالي ، إذا أريد اعطاء الأخلاق قاعدة ثابتة ، أن يمتد على القاعدة وعلى وجهة النظر الالهية اليهودية - المسيحية .

(١) أى إذا كان (كانت) مصيبا في مجموع آرائه ومنها تبرير هذه المعتقدات الدينية التي رأى الإبقاء عليها ولو أنها لا يمكن البرهنة عليها عقليا ، فان الفلاسفة الانسيكلوبيديين يكونون مخطئين في اعلانهم بطلان الأخلاق الدينية اعلانا لا تحفظ فيه ولا مجاملة .

(٢) يعنى أنه ليس معنى ابقاء (كانت) على المقررات الدينية أنه يكون في الامكان أن تدعى لنفسها أساسا من العقل . لان (كانت) اطل ذلك وقضى عليه قضاء لا مرد له .

(٣) أى مهما كانت مجاملة كانت في ابقائه على اساس الأخلاق الدينية فانه لا فرق بينه وبين الانسيكلوبيديين الذين رفضوها دون مجاملة . لان (كانت) يتفق معهم في استحالة بنائها على أسس عقلية . وعليه فان النتيجة التي تلزم كلا الطرفين واحدة : وهى انه لا ثقة بعد اليوم في تلك الأدلة الفلسفية التي طأها جهد فلاسفة الكنيسة لكي يلبسوها الطابع العقلي فاذا هى بعد الامتحان العقلي لا سند لها من العقل .

السبب الثالث تقدم الأبحاث الاجتماعية :

ان نمطا ثالثا من الأسباب يبدو انه قد ساهم في تقوية هذه الحركة . انه منذ بدء القرن الـ ١٧ م ظهرت آراء جديدة عند بعض الاخلاقيين . ان تلك الآراء ، بالتاكيد ، قد ساهمت في توجيه العقول وجهة أخرى في الاخلاق . وليقرأ في هذا المقام ، مؤلفات هوبز . لقد كان تأثيره عظيما في وسط الفلاسفة . وان اثره ليشاهد في الكتاب الرابع من (اخلاق مابينوزا) . وان هذا الأثر ليرى أيضا عند غالبية الاخلاقيين في القرن الـ ١٨ م . يرى هوبز ، ان هناك مبررا لاعتبار عصرين مختلفين في التاريخ الانساني :

عصر الحالة الطبيعية السابقة لتكوين الجماعات .

ثم عصر الحالة الاجتماعية حيث الأفراد يتجمعون ويتعاونون . اما في الحالة الطبيعية فان بنى الانسان كانوا متفرقين منعزلا بعضهم عن بعض . وكان لكل منهم ، بناء على ذلك ، حق طبيعي يشمل كل شيء : كان يحتاج الفرد ما يرى انه نافع له ، وان يصنع به ما يشاء ، وان يستخدم اية وسيلة ، مهما كان نوعها ، لنيله . وقد كانت المساواة اذ ذاك كاملة بين الأفراد . ومهما عمل انسان ضد انسان آخر فليس ظالما . (حرب الكل ضد الكل) و (سلطة الكل على كل شيء) .

وفي حال كهذه (يجب ان يستأثر الأقوى) . وحيازة القوة كانت ، اذ ذاك ، هي الوظيفة التي تعلو فوق كل شيء . ونتيجة ذلك : انه في هذه الحالة الطبيعية لم يكن الانسان (الا ذئبا على

أخيه الإنسان (١) . وأنه لدو حق في أن يكونه ، ما دامت تلك الحالة قائمة .

ومن هنا نشأت تلك النتيجة : في عصر الحالة الطبيعية يسود العرب بين بنى الإنسان . وأن دماءهم لتجمد في عروقهم منه . انه يذهلهم . انهم لذلك ، يريدون أن يضعوا حدا لتلك الحالة .

(١) يرى أولئك الفلاسفة الوضعيون ، وعلى الأخص أصحاب مذهب التطور، ان الإنسان لم يكن له في الأصل شيء من هذه الإنسانية التي نساهاه عليها اليوم . انه لم يكن الا وحش غاب كبقية الوحوش الأخرى . لم يكن له من العلم شيء ، ولا من الشرائع شيء أصلا . كان سبعا بكل ما للسبعية من معنى . وكان قبل السبعية خليفة أحط من السباع دركات . ثم بقانون الترقى والتطور تحت دواعي الحاجة وقسوة البيئة بدأ يكون فطيما . ثم بدأ القطيع يتطور بدافع الحاجة الى التعاون والتساند . ثم انتقل بعد ذلك الى مرحلة التشريع البدائي الذي يعطى صاحب القوة كل شيء . ثم انتقل الى مراحل من التشريع ارقى فأرقى حتى وصل الى ما نراه عليه اليوم . أما قصة أن آدم عليه السلام وجد انسانا سويا راقيا فليس يعبرها أولئك الفلاسفة أدنى التفات . انها عندهم قصة (ميتافيزيقية) تنظم في ملك الاساطير لان فلسفتهم التجريبية لا تبالي بما لم يقم عليه دليل من العلم والتجارب .

ولكننا نسألهم أى دليل لكم في هذه التجارب ؟ ان الامم . حقيقة ، فيها الراقون ، وفيها المنحطون ، وفيها المتوسطون بين هؤلاء وأولئك . ومع ذلك عندما نرجع الى تواريخهم البعيدة في القدم نرى أن ارقى الامم اليوم كانت احطها فيما مضى . وان بعض الامم المتوسطة أو دون المتوسطة كانت ارقى الامم فيما مضى . فليست القبرة ، إذن ، بقانون التطور . بل ان وراء ذلك اسبابا أخرى ساعدت بعض بنى الإنسان على النهوض واسبابا قعدت بالبعض الآخر . . ثم ان دعوى وحشية بنى الإنسان لان منهم اليوم من لا يزالون قساة كما كان منهم قديما أخرى على الشر وأقسى ليست تقوم بالتجربة برهاننا قاطعا . لان الإنسانية قديما وحديثا منها الطيبون الاطهار البراء بل الذين يفضلون الملاحة كالانبياء والقديسين .

ومن هنا تنشأ الجهود في ايجاد خلطاء لكى لا يبقى الفرد منعزلا ،
ضد الجميع ، بدون ظهور ولا معين .

وهاك ما رآه القدماء قبل (هوبز) ، في فهم اساس الجماعة :
كان ارسطو يتخيل ان الانسان مدنى بالطبع . وهذا حق ، بالنسبة
للنحل والنمل . وليس هذا حقا بالنسبة الى الانسان .

وآخرون اعتقدوا ان بنى الانسان قد ترابطوا فيما بينهم
بسبب تعاطف طبيعى ، او بسبب اهتمامهم برغد العيش . حقا
ان هذه الاشياء تلعب دورا هاما في التطور الاجتماعى . انها تقوى
المجتمع الذى قد كان . انها ليست هى التى خلقت . أية تجربة
تلك التى دعت بنى الانسان قبل تجمعهم ، الى ان يكون لهم رغبات
وفوائد يجنونها من تجمعهم ! انه ، فقط ، (الرعب المتبادل بين
بنى الانسان بعضهم من بعض) دفعهم الى الخروج من العزلة ،
والى تكوين الجماعات .

ومن المؤكد ان الحياة الاجتماعية لها اساسها الطبيعى . لان
الطبيعة هى فى الحقيقة التى تحدونا الى اختيار اقل ما يمكن
من الألم . انها ، فى الحقيقة ، هى التى تحملنا على ان نتمنى
الحصول على زوجة وعلى ابناء . وهى التى تربطنا برغد العيش
كثيرة للحياة الجماعية .

ان الكلمة الأخيرة ، فى ذلك ، ليست دائما متفرقة . اذا كان
بنو الانسان قد كونوا جماعات فما ذاك الا بسبب حب الذات ،
وليس (بسبب تعاطف قوى يحملونه لامثالهم) . ان الطوائف
الاجتماعية انما نشأت عن حاجة كل فرد الى الشعور بطمأنينته .

ومهما يكن الامر فى هذه المسألة الجدلية فان حقيقتين تظهران:
يبدو قل كل شيء ان تجمع بنى الانسان لا يمكن الا شروط
مخصوصة . ولو أن فردا استطاع ان يحقق حريته الاولى كاملة

فانه ما كان يستطيع متابعة حياة الاجتماع بالآخرين . وانه لن يستطيع ذلك الا بتحديد مطامعه وحقوقه التى يعتقد انها تشمل كل شيء .

ولكى تتلو الحالة الاجتماعية الحالة الطبيعية فلا بد من توفر شرط : أن يوضع عقد اجتماعى بين الأفراد (يتنازل فيه كل منهم عن شيء من حقه الخاص) و (ويقدم للآخرين بعض المزايا) .

كيف يمكن ، إذن ، أن ينظم مثل هذا العقد ؟ لنلجأ الى العقل فهو يهدينا . انه يملئ علينا ما يسميه هوبز (القانون الطبيعى) . ونعنى به : ما يجب عمله ، وما يجب الامتناع منه ، لئلى يمكن الابقاء على حياة الجماعة وعلى أعضائها أطول مدة ممكنة . ويرى هوبز أن ينظم مواد ذلك القانون على هذه الصورة : التزام باحترام هذا العقد والمحافظة على حدوده . التزام بالأخلاص لشركائه الذين تعاقد معهم . التزام بأن يكون المرء سهلا وعلى استعداد لخدمة مواطنيه . التزام باظهار الرحمة ، وأن لا تكون عقوبة إلا بقصد ضمان المستقبل ، وانه يكف عن الاساءة وعن كل صلف جارح للشعور ، وأن يمنح الآخرين من المزايا مالا يضر هو به على نفسه ، وأن يظهر الانصاف ، وأن يختار محكمين لـأحوال المجادلة والمخاصمة . هذه الالتزامات كلها من يريدنا تسيعرف مصدرها . انها جميعا مقتبسة من وصايا الانجيل . (عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به) ، (على المرء أن يضع نفسه موضع من يريد أن يعامله بأى نوع من أنواع المعاملة) ، (لا يعمل أحد فى الآخرين ما يبدو ، له هو نفسه ، كربه المذاق) . ان (القانون الطبيعى) مأخوذا على هذه الصورة هو على رأى هوبز قانون الاخلاق .

وقد دعاه ذلك الى ابداء هذه الملاحظات : منذ اللحظة التى بعدل فيها بنو الانسان عن حقهم الطبيعى الاول المعتد الى كل

شيء ، ويضعون عقدا اجتماعيا مبنيا على العقل ، ويشرعون في السير على مبادئه ، فانهم يحققون لحياتهم الخاصة صفات لا نهاية لسموها على حياتهم الطبيعية الاولى . قبل التجمع لم يكن الانسان لآخيه اكثر من حيوان مفترس .

والفضل لحياة التجمع ان اصبح كل الآخرين ملاكا حارسا . وان قبول الفرد ان يطيع هذا (القانون الطبيعي) الذي هو في نفس الوقت (قانون الاخلاق) لا فرق بين احدهما والآخر ، ما هو الا لان هذا القانون هو الاساس الذي يجعل الاجتماع امرا ممكنا . وليس هو من اجل كل فرد امرا نافعا فقط . بل انه اكثر من ذلك ، ضروري لكل حركاته وسكناته .

وهكذا ، تحت تأثير هذا النظام ، تتولد في العالم الفكرة التي سنشتق طريقها :

هل الاخلاق ، بعد البحث ، هي ما ارادت النصوص الدينية ان تفهم منها ؟ لقد فهمت على انها ذات اصل الهى . اليس هي ، بكل بساطة ، ذات اصل اجتماعي ؟

ولقد اعتقد ، ايضا ، انها مؤسسة على الخوف من الله . اليس قابلة للاعتبار والتقدير بما فيها من المنفعة التي تقدمها للجماعة التي بدونها يتقرض النوع الانساني ؟

ومهما يكن من شيء فانه عندما يشرع بعض الفلاسفة في بث فكر من هذا القبيل ، فان الحلول القديمة تتأرجح والمسائل تتطور ولو لم يصلوا الى النتائج التي تتضمنها هذه الفكر كما ترى في صنيع هوبز هذا .

السبب الرابع سلوك رجال الكنيسة :

عرفنا فيما مضى ثلاثة أسباب : قلة ثقة في ناحية التعاليم الدينية الماثورة . وقلة ثقة في الناحية الفلسفية الميتافيزيقية ذات الطابع الدينى . وتقرير للطابع الاجتماعى للأخلاق . ذاك هو ما عرض للخطر ، فى نظر المفكرين فى القرنين ١٧ ، ١٨ م قواعد الأخلاق الدينية اليهودية - المسيحية .

يبد أن المفكرين كانوا ، اذ ذاك ، قليلين . كما أنهم لا يزالون كذلك فى عصرنا هذا . أن تفكير الفلاسفة لا يتحرك الا فى دائرة ضيقة . أنهم لا يؤثرون فى الجمهور الا بعد أن يصير من الأهلية بحيث يفهم فكرتهم ومكانتها . وأن النقد العقلى الدقيق لا يعد الجمهور للتأثر بالفكر الا على ندره .

أما الذى يستهوى الجمهور ويهزه فهو الشناعات :

الشناعات ! أن الأخلاق الدينية كانت عرضة لها فى أغلب الأحيان ، خلال القرن ١٧ م . أنها أضرت بها بأكثر مما نالها من جميع أفكار الفلاسفة .

وليس يغيب عن الذاكرة أهم صورة من صور ذلك النزاع : تلك المنازعة المؤثرة الدائمة بين (الجزويت) وبين (الجنسينست) . أن الجدل هنا لم يبق مجرد برهنة علمية بين باحثين دينيين وأخلاقيين متعمقين . أنه نزل الى الصالونات أولا . ثم نزل ، مع كتب بسكال ، وعمليات « البوليس » الخشن الى الشارع .

إن كتاب بسكال PROVINCIALES لكتاب مرعب .

انه ليحوى آراء واضحة منطقية مملوءة باصفى عقلية فرنسية ساخرة مستهزئة .

وعلى أثره ساد في القصر وفي المدينة تلك الحالة : حول أصعب المسائل الالهية الاخلاقية عم الاضطراب .

وانه لطريف أن أولئك الذين يظن بهم الاتحاد لم يتفقوا الا على الألفاظ التي يتكلمون بها . أما على الحقائق فأراؤهم متناقضة .

فعند (الجنسيسة) أن (آدم عادل ولكن اخطاه التوفيق) وفي هذا ما يتضمن العقيدة القائلة بالقضاء والقدر (الجبر) .

أما عند (الجزويت) فإن الانسان له من التوفيق دائما ، قدر كاف ليعبد ويتضرع . والله لا يمنع ، قط ، توفيقه الناجع ممن يضرع اليه . وفي هذا ما يذهب الى أن للعبد قدرة وحرية .

أما اتباع (توماس اكوين) فانهم يقولون ما يقوله (الجزويت) ولكنهم يفهمونه على وجهة نظر (الجنسيسة) . أغباء هذا أم نفاق ؟ تلك نتيجة جارحة للشعور تماما .

لكن ما الرأي في تفسيرات الجزويت للاخلاق المسيحية ؟ يجب ان تدرس هذه الاخلاق عند آباء الكنيسة . انها مذهب صاوم من الاحترام والحب . جميع الواجبات فيها واجبات نحو الله . ولكن لاسبيل الى ارضاء الله الا بممارسة مكينة لأعمال التقوى والعدالة والتضحية . تلك أخلاق تبدو بعيدة عن الاحتيال والنفاق كل شيء فيها مضبوط ، وصارم ، وسام ، ومشروع .

والام صار هذا المذهب عند فقهاء الاخلاق (جماعة المسيح) ؟ لقد شرح بسكال للجمهور الذاهل المبهور .

وهذا هو شرحه لقاعدة (الآراء الأصوب) :

أنت تتردد ، مثلا ، أمام مشكلة أخلاقية فتلجأ الى ضميرك تستنصحه بعناية . انه يجيبك بوضوح عما عرضته عليه . وانت إذن ، تعتقد أنك قد أصبحت عارفا بما يجب عليك .

لكن لنفرض أن ما قد عرفته يتكلف جهدا لتنفيذه ، انك لم تكن على استعداد لذلك . انك لن تكون ملزما ، حرفيا ، بعمله . هناك علماء الأخلاق الذين تمرسوا بالواجبات . ومن بينهم يتميز (علماء وقورون) فانظر ، إذن ، بماذا افتوا في هذا الموضوع الذي يشغلك . فإذا ما أصدر أحد هؤلاء (العلماء الوقورين) ، كائنا من كان ، رأيه في هذا الموضوع بما يخالف وحى ضميرك فالسبب معروف . ولك الحق في أن تتبع رأيه حتى ولو خالف كل ما افتاك به عقلك وقلبك .

تتبع ثبت (العلماء الوقورين) . وهذا الثبت مخيف الى حد كبير : مثلا انا أقول : ايها الأب عندما جئتم توارى من الوجود (سانت أوغسطين) و (سانت كريسوستوم) و (سانت امبرواز) و (سانت جيروم) وسواهم ممن كانوا يرجون للتعريف بما هو من الأخلاق . ولكن على الأقل يجدر بي أن أعرف أولئك الذين جاءوا من بعدهم .

فمن ياترى أولئك الخبراء الجدد ؟

انهم قوم مهرة مشاهير . هكذا يجيبني :

خذ مثلا (فيالوبس) ، (كونينك) ، (لاماس) ، (اشوكيه) ، (ديكالكوزيه) ، (ديلاكريز) ، (فيراكريز) ، (ايجولان) ، (تامبورات) ، (فيرناندز) ، (مارتينيز) ، (سواريز) ، (هرنيكيز) ، (فاسكيز) ، (لوپيز) ، (جومير) ، (سانشيز) ، (دي فيشيل) ، (دي جراسيس) ، (دي جراساليس) ، (دي بيتجيانس) ، (دي جرافايس) ، (سيكلانتى) ، (بيزوزيرى) ، (باركولادى) ، (بوباديل) ، (سيمانشا) ، (بيرى دي لارا) ، (الدنيا) ، (لوركا) ، (دي سكاريسيا) ، (كارننا) ، (سكوفرا) ، (بيدريتزا) ، (كابریتزا) ، (بيسى) ، (دياس) ، (دي كلافاسيو) ، (فيلامى) ،

إدّام آماند) ، (ايربارن) ، (بينسفيلد) ، (فولفانجى افويرير)
(فوئرى) ، (سترىفورف) .

آه ايها الاب (هكذا اجيبه مرعوبا) اكل هؤلاء الناس كانوا
مسيحيين حقا ؟

وهكذا يشرح بسكال طريقة (التقييد الذهنى) .

يطلب منك ، مثلا : هل كذبت ؟

وانت فى الحقيقة قد وقع منك الكذب . ولا تريد ان تعترف
بصدوره منك . هنا تكون على حق فى ان تجيب بانه لم يصدر منك
كذب . لانه يكفى ، لكى تكون فى وفاق مع ضميرك ، ان تحتفظ
بعض التحفظ : مثلا قبل ان تجهر بقولك (لم اكذب) تقول فى سر
كلمة (ائمنى او ائنى) او (ليتنى) . او بطريقة احسن : بعد ان
تجهر بقولك (لم اكذب) تلحقها ، فى سر ، بكلمة (اليوم) .

ذلك هو التمرين المرذول الذى يجعل من التسناعات بكافة
ضروبها امرا مشروعا .

وهنا بنعج بسكال فيقول (وسيقول لك الاب : ها انت ذا
ترى انك انما قلت الحقيقة . وانا اقول له : اعترف بذلك ايها
الاب . ولكن ، فقط ، يظهر لى ان ذلك بمعناه : حقيقة فى السر ،
وكذب فى العلانية) .

وهكذا يشرح بسكال مسألة (توجيه المقاصد) :

اذا كنت تقتل لتسرق فلن تجد لك عذرا يقبل . اما اذا كنت
تقتل دفاعا عن نفسك فما عليك من ملامة ولا تائب .

انها اذن ، هى النية التى تصير غملك بريئا او غير برىء .
ولا شيء يلزم لذلك اكثر من هذه النية . فاذا ما اردت غملا يجز

عليك اللوم فان في استطاعتك أن تعمله بلا جبرية تلحق بك .
ابحث ، فقط ، عن خير طريق لتوجيه مقصدك في هذا الامر .
اتخذ لنفسك القصد الذى به يجب به أن تصير خطيئتك التى
ترتكها لما لا ضرر فيه . وان في هذا ، غالبا ، لمنفعة جسيمة :

مثلا انت ترى الاخلاق تحرم المبارزة ، وتبيح الدفاع عن
النفس . اذن ، فخذ سيفك ، واذهب في موعد المبارزة الذى يحدده
خصمك . وممكن يدك من قبضته ، وانتظر أول بادرة من هجومه
عليك فيكون لك الحق في قتله بنية الدفاع . وهكذا تقتل هذا
العدو اللدود .

وبنفس الطريقة يستطيع مستحق في وقف أن يتمنى موت
المتسلط عليه ، وكذلك أن يتمنى الابن موت ابيه ، لكى يظفر كل
منهما بما يريد . و لكل منهما أن يسر بوقوع هذا الموت ، لانه انما
كان يقصد يتمنى الموت فائدة ينتظرها ولم يكن لعداء شخصي .

ويشرح بسكال ايضا العمليات الصغيرة التى تقوم مقام الدين
الصحيح :

انه يكفي أن يحمل المتدين بعض افونات ، وان يرسل بعض
ادعية ، وأن يعد بمسبحته بعض عشرات ، وان يركع بعض ركعات
وأن يعمل طبقا لطائفة من الطقوس الدينية الصبائية الدلية .
وهكذا ينال رضا العذراء ، ورضا القديسين ، ورضا المسيح نفسه .
اما العدالة والايتار ، ومحبة الله فلا تاتي الا اخيرا .

وان بسكال ليجبه هذا المذهب ، مذهب الغفران الرخيص
الذى يوافق أهواء الناس ، والذى يسمح ، لقاء بعض شعائر دينية
بكل ضروب الخطيئة وغواياتها . ذلك الغفران الذى يلقي في روع
الناس أن من يقوم بهذه العمليات (دون أن يفهم من ملوكة الشائين)
سوف يرد ، الله الى الإيمان الصحيح بعد موته ، او أن الله سيعثه

خلقا آخر . (وفي ذلك ما يبدو لى مورطا لأصحاب الخطايا فى فوضى خطاياهم ، بسبب هذه الفكرة الباطلة التى تقوم على أسس تلك الثقة الجريئة ، أكثر مما يبدو لى أخذاً بيدهم الى التوبة الحقّة التى تأتى كثمرة للتوفيق الإلهى وحدة) .

كل ذلك قد تفجر ، كما تنفجر القنبلة ، وسط هذا الشعب المؤمن .

ان أولئك الذين هم اصحاب الحظوة فى القصر ليسوا هم (الجنسنيينست) الشرفاء الى حد الصرامة .

انهم (الجزويت) أنفسهم الذى لبنوا الأخلاق الدينية حتى أحوها أمام جميع مقتضيات الحياة الانسانية .

فلاضطهاد نصيب أولئك (الجنسنيينست) المتشددين .

اما (الجزويت) ذور الرخاوة فهم اصحاب المكانات السامية الكهنونية ، واصحاب الحق المنيف فى أن يعدوا من بين ربهم رتبة تلقى الاعتراف من الملك .

وما ثم شك فى أن (الجزويت) قد عارضوا (الرسائلى الصغيرة) ليسكال يردود فوق ردود . وانهم ليحتجون ضد التأويلات التى اعطيت عن فكرهم وتعاليمهم . ولكن ذلك لم يجدهم يجدوى .

وكانت النتيجة اخطر مما توقعه بسكال . فقد اراد الله ان يفرق بين الأخلاق المسيحية وشروحها عند الجزويت . فكان من سوء الحظ ان تستمر نار الجيل متجاوزة كل حد : ان عجلة الأخلاق الدينية الماثورة قد انزلت الى حماة . انها قد خرجت منها . ولكنها بقيت بعد ذلك جد ملطخة .

لو ان تلك الشنعة كانت الوحيدة ! اذ انه قبل ان يتواوى

شبهها بدا في الافق دوى اخرى . وان تكن هذه اخف ، بدون شك ، فانها ليست اقل نتائج .

ان الاخلاق المسيحية تدعو المؤمن ، كما يبدو لنا ، الى محبة الله .

وكيف يجب اذن ان نحب الله ؟

ان هذا يستدعى تأملات وتأويلات .

وايضاً ماذا نرى بصدد ذلك ؟

نرى ، والحق يقال ، سيدة نصف مجنونة . اعنى (مدام جيون) تتخذ تعاليم ، وتعطى مثلاً فيها من يجذبة الحب بمقدار ما فيها من بلبلة خاطر . ان حب الله انذى تطريه وتمجده انها هو اتحاد الروح بالله ، ليس فقط بتجرد عن الغايات ، ولكنه فوق ذلك الى حد الوله . والمسيحي لا يكون مسيحياً حقاً الا بان يقضى في الله ويدع الله يتحرك فيه . وان الطريقة الحقّة ، لمناجاة الله ، تلخص في ان يفرق المؤمن في تأملات في الله ، دون قول او عمل او طلب يرجى منه ، منتظراً تجلياته . وهذه الحال اذا تحققت تماماً فانها تملأ الروح من الله . اما الأعمال حينئذ فلا قيمة لها . ان تقاء الحب يجعل كل شيء نقياً . وعلى هذا عندما تصل الروح الى ذلك المقام تصبح (خاضعة لجميع مظاهر العناية الربانية) . انها لن تحب سوى المحن ، والتهم ، والرضا بالمخازى ، بل انها لتقبل ، فوق ذلك ، من اجل حب الله ، ان يحكم عليها بالهلاك الابدى من الله وباقصائها عن حضرته ابد الدهر .

ومع هذا فقد كانت (مدام جيون) تنقل الى من يتصل بهذه هذه المعديات . لقد كانت تبشر . وكانت تنشر حولها بمجرد ظهورها ما كانت تفيض به من الخيرات . ولقد كان لها مريدون متحمسون

وكنيسة صغيرة . وكل ذلك استرعى انتباه (بوسيه) واستدعى تدخله في الأمر .

وما كان ثمت من خطر لو استقرت الأمور عند هذا الحد . ولكن انظر كيف خاض حبر من الأخبار مثل (فينلون) في هذا الموضوع ، انظر كيف كان يظهر التشبث بأراء (بوسيه) ويظهر الاتفاق معه ، ومع ذلك أخرج كتابه (شرح حكم القديسين) . وهو يميز في كتابه ، على الترتيب ، درجات كثيرة من الحب الإلهي . اننا نحب الله على خمس صور مختلفة . ولكنهما ليست جميعها صواسية :

بعض الناس لا يحبون الله الا لانه يرسل المطر لزروعهم وبارك في حصادهم . ذلك ليس الا حبا رقيقا ليس من الاخلاق ولا من الدين في شيء .

وآخرون يحبون الله خوفا من غضبه ، وطمعا في نعيم جناته ، وذاك ليس الا حبا لشهوة صغيرة ولا شيء فيه من الأخلاق بمعناها الحق . انه حب خاضع للحساب .

وسواهم يحبون الله لذاته ، ويضمون الى ذلك الطمع في ثوابه وخوف عقابه ان لم يحبوه . ولنسم هذا الحب حب الرجاء ، وفيه يستمر الحساب الأنافي متغلبا .

وبعض الناس يحبون الله بطريقة هي ، تقريبا ، مجردة عن الغاية . بيد أنهم لا يتجردون تماما من بعض دوران حول شخصيتهم ومن بعض التفات الى فائدة ذلك الحب . واولئك أيضا ليسوا كاملين في خالقيتهم ، ولا في تدينهم ، كل الكمال .

ان الطريقة واحدة من الحب هي التي تهب الأعمال ملاءها من الخلقية ، تلك هي محبة الله المجردة . والله حينئذ ، يكون محبوبا لذاته ، دون شريك ، اما اعتبار المنافع والمضار التي يمنحنا إياها أو التي يقدر على أن يمنحنا إياها فلا تلعب هنا أي دور . أنه

حينئذ ، وحينئذ فقط ، لا يوجد سوى سيطرة الحب المجرد الذى له وحده المجد الأعلى وهو وحدة الخلقية الكاملة ، والتدين الكامل . وماذا تقول بعد ؟

ان (مدام جيون) ليست هى وحدها التى تعرضت لغضب السلطة الكنسية ، ومضايقات السلطة المدنية .

ان (فينلون) أصيب ، أيضا ، بهذه الضربة ، وصودر كتابه ، وقضى حياته فى نصف منفى مذهب هو أسقفية (كامبريه) .

ان تقریظة الحب المجرد لم يكن هو كل ما اقترف . فقد اجتزا على ان اخرج كتابا لتربية (دوق بورغونى) ملك فرنسا المنتظر اسماء (تليماك) ظاهره ملطف وفى باطنه ما فيه . وكان مع ذلك ، عند من يحسن القراءة ، كتابا ييطن غير ما يظهر . انه لم يكن ، فقط ، محاكاة دقيقة لهوميروس ؛ بل لقد كان ، فوق ذلك نقدا انتقاميا لسيرة الملك لويس الرابع عشر وضع لتربية حفيده هذا . وفى هذا ايضا تتجمع حياة ذات احوال ملطخة .

وها هى ذى الشناعة الأخيرة التى ، حولها ، لم يكف (فولتير) ومعاصره حملاتهم . ذاك هو التناقض بين السيرة التى كان عليها كبار رجال الكنيسة وبين الأخلاق التى كانوا يعلمونها ويوصون بتعليمها فى الكنائس .

ان التناقض بين تلك القواعد التى تقعد بالشفاه وبين تطبيقاتها العملية لم تغلته تلك العقلية الشيطانية للشعب الفرنسى منذ زمن بعيد . وان المؤلفات الكوميدية (الهزلية) للقرون الوسطى والقرن ال ١٦ م مليئة بذلك التناقض .

ولكن الأمور لم تكن قد بلغت من التناقض ما بلغته فى القرن ال ١٨ م . كانت الفضائل المسيحية كال فقر والتواضع ، والتقناعة ، والصوم والورع ، والسذاجة والرحمة ، وأرادة السلام بالعدل ومحبة الله الخالصة ، كل ذلك كان خيرا للمؤمنين ، وللقسيسين وللقديسين ، وللخطب والمواعظ .

اما اساقفة البلاط ، والشخصيات الكهنوتية الكبيرة فقد كان لهم شىء آخر : البذخ والأحاديث المتأنقة مع النساء ، والشهرة في مجالس الخاصة ، والعجلات ، والخدم ، والأرباح الجسيمة ، والموارد ، والمناصب . وانه ما كان ليصدر عن النبل ولا عن الصلاح والتقوى أن تتقلد رئاسة الكنيسة وترتبتها العليا في سن الثلاثين . ولم يكن ثم وسيلة أنجح من التخويف بالله من ناحية ، وبالشيطان من ناحية أخرى لبقاء الشعب في خضوعه وسكونه ، وجره إلى أقدام السلطة في طاعة واحترام .

لكن ما الذى يستشعره من قدرة الله ومن خوف الشيطان أولئك الأبحار الموكلون بحكم الشعب ؟ انها لدعاية عجيبة (١) تلك القدوة التى يعطونها لنشر الأخلاق التى يطرونها في الكنائس ، ولنشر الحجج التى يقيمونها لترويج تلك الأخلاق .

وانه لاكيد أن كل مبالغة هنا ستكون من الخطورة (٢) بمكان : ان هاتيك الشناعات ليست هى التى نهيت أفكار الفلاسفة وصرفت طائفة منهم عن الأخلاق اليهودية - المسيحية (٣) ، لكن هل كان يتم لحججهم ما تم لها من تأثير لو لم تكن تلك العواطف التى كانت تحرك الجمهور تحت مشاعر تلك الشناعات ؟

(١) وجه العجب فيها انها كانت تقدم للناس ليعملوا بها دون أن يعمل بها أولئك الذين يشرعونها .

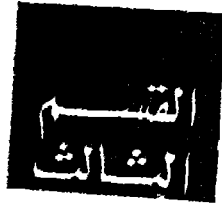
(٢) يعنى من الخطر أن يبالغ في الأمر على غير حقيقته لان ذلك عدوان على الحقيقة التى أراد المؤلف بكتابه أن يخدمها .

(٣) أى من المبالغة أن يدعى أن تلك الشناعات هى التى صرفت الفلاسفة من احترامهم للتعاليم المسيحية وافترتهم بأن يحملوا عليها حملاتهم الشعواء . لانهم في الحقيقة حتى يعرف النكر من تلك الشناعات كانوا بدافع من عقولهم لا يحترمون تلك التعاليم . وغاية ما في الأمر أن تلك الشناعات ساعدت حملات الفلاسفة وزادتها قوة في نظر الجمهور المثقف وجعلت لها من التأثير ما لم يكن ليتم لولا وجود تلك الشناعات .

ان عاصفة لا تستطيع أن تهوى بدوحة مثوية السنين اذا ما كانت جذورها سالمة . اما اذا كانت جذورها قد بليت بفعل الحشرات والتعفن فانها تخر بكل ما عليها (١) .

ذلك هو تاريخ الصرح الفلسفى للاخلاق المسيحية . لكن كيف استطاعت تلك الاخلاق أن تتمالك امام عقل يتكالب عليها في ازدياد مستمر متواصل ؟ على حين كانت قد استهلتها لا تستند الى قوة البراهين بقدر ما تستند الى سلطان المقررات الاخلاقية ذات التاريخ البعيد التى يخيل للعقل ، بسبب تطاول الزمان عليها ، ان لها من تلك البراهين ما يبررها ؛ ذلك السلطان الذى كان يتأرجح في هواء العاصفة التى اثارها تفسير العهد القديم ، وشناعات الكازويستيك .

(٣) يشبه المؤلف التعاليم اليهودية - المسيحية بتلك الدوحة . ثم يعجب كيف استطاعت تلك الدوحة الصمود لتلك العواصف مع ان سندها كان واحيا من ناحية العقل ؟ ان لبائها طبعاً يرجع الى ان لها مبررات طال عليها الزمان والناس يعتقدون ان لها حججا ومبررات وفى هذا ما اعانها على البقاء لان العقائد الماثورة لها سلطانها .



الأخلاق والفلسفة الحديثة

منذ اللحظة التي رأى الفلاسفة فيها صرح الأخلاق الدينية الماثورة بتقلل ، بدأوا بأنفسهم مترددين بين طريقين :

١ - أحدهما أن يكشف في الأخلاق عن أساس مفتح ، واضعين بناءه على أساس علمي بعيد عن كل فلسفة ميتافيزيقية .

٢ - أن تعتبر مسألة الأساس الأخلاقي مسألة قد رثت واصبحت غنيقة غير صالحة وأن يتخذ بأزاء الأخلاق وضع هو بكل ما فيه جديد .

ومن هنا نشأ نوعان من البحث مختلفان في الحقيقة اختلاف بينا ، في نظريات الأخلاق وفي طبيعتها وفي قواعدها .

وستجرى هنا على اصطلاح لغوي كان الاستاذ (ليقي برول) أول من استعمله ، مجردين لفظه من كل معنى سيء ، فنسمى المذاهب الأولى « ما بعد الأخلاق في الفلسفة الحديثة » كما تسمى الأخرى « المذاهب المنشقة » .

ما بعد الأخلاق في الفلسفة الحديثة

عندما ترى الإنسانية نفسها في حاجة الى التجديد فانها تحاول دائما - على التقريب - ان تجدد ما كتب له الراج من قبل . وتلك ظاهرة بارزة في تاريخ الفن ، كما انها ليست اقل بروزا في تاريخ الاخلاق .

ولما نال الفلاسفة من سأم في مذاهب العصور الوسطى ، رأى الكثيرون منهم ان يرجعوا الى وجهة المذاهب القديمة ، ولذا بدأوا يفكرون في (الخير الأعظم) ، ويحاولون تجديد فكرته بتحليل الآمال الإنسانية وأن يستخلصوا من ذلك نتائج منطقية لما يجب أن تكون عليه الحكمة والفضيلة .

وقد بدأت فعلا هذه الحركة ترسم في الأفق منذ القرن ١٧ م . عند بعض أولئك الفلاسفة الذين ، وإن لم يكونوا قد زهدوا في الميتافيزيقا ، فانهم شادوا أعظم المذاهب ..

مذهب ديكارت

وخير مثال لهذا يتجلى في صنيع (ديكارت) . لقد كان يعتبر الأخلاق اطيب ثمرة لدوحة الفلسفة التى تكون الميتافيزيقيا جدورها ، وتكون الفيزيقيا جذعها . ولكنه كان ، ايضا ، يعتقد ان تلك الثمرة لا يمكن أن ينال جناها الا اخيرا . ولعل ذلك الاعتقاد ، وحده ، كان السبب فى أنه لم يضع فى الأخلاق اى مؤلف كامل . وعلى كل حال ، فقد كتب الى (كاثيت) ان افكاره فى هذه المسألة جد مرتبة . واذن ، فنحن نعرف افكاره تلك ، فى بعض نواحيها ، من كتابه ا (مقال عن المنهج) ، ومن مقدمة كتابه : (المبادئ) ، ومن مراسلاته الى الملكة (كريستين) والاميرة (اليزابث) . ان تلك الأفكار مشوبة بعناصر قديمة : الخير الأعظم هو (السلام الروحى) . ومع ان ديكارت يعتقد أنه قد استمد بعض أشياء من (ارسطو) و (إبيقور) فان هذا السلام الروحى لا يختلف ، فى نظره ، عن الاحساسية الرواقية . ولقد كان ديكارت (يعلم الاميرة (اليزابث) فن استشعار هذا السلام الروحى . وان مقارنة النصوص المختلفة لتدل على أن مذهبه الأخلاقى مستمد ، فى بعض نواحيه من تعاليم (ابيكتيت) .

انها العواطف هى التى تعمر صفونا . انها هى التى يجب ان نعرف كيف نسوسها . واذن ، فنحن نملك ، بازاؤها ، وسيلتين للعمل :

ان تأخذ البدن ببعض المطهرات او الادوية المناسبة، وان نطبق،
فيما بقى ، القواعد الرواقية : فمن اجل ذلك نحتفظ (بارادة قوية
لعمل الخير) ، وما فاحية اخرى نعرف كيف (نضع رغباتنا في
وفاق مع الاشياء حينما لا نجد قدرة على وضع الاشياء وفق
رغباتنا . ان السلام الروحي هو رهين بذلك الثمن . وانه لمن المؤكد
ان (ديكارت) كان جد عصرى حين كتب : « لو أنه ممكن ان نعثر
على بعض وسائل تصير الناس ، على العموم ، احكم وامهر مما
كانوا الى اليوم ، فاني اعتقد أن افضل طريق لذلك انما هو طلبها
بالبحث في الطب » .

ولكنه يبدو قديم النزعة جدا عندما يدعونا لان نعتبر (كل
الخيرات الخارجية كاشياء بعيدة عن سلطتنا) ، وان ننظم رغباتنا
بطريقة أن لا نرغب في شيء لن نحصل عليه ، وفي النهاية ان
« نتخلص هكذا من مملكة الخير الدنيوى » .

وعلى كل حال ، نرى (ديكارت) في طبيته ، وفي رواقيته ،
ثانيا عن وجهة النظر المسيحية الماثورة .

مذهب سبينوزا

انه لمن المؤكد أن ليس من أجل الزهد في كل ميتافيزيقيا أسس (سبينوزا) أخلاقه على تلك الصورة التي اختارها . ولكنه ، حقا ، أصدر على الميتافيزيقيا المسيحية حكما صارما .

انه قد اتخذ السبل التي سلكها من قبله الأخلاقيون القدماء : ان الشيء الوحيد الحري بالطلب هو ، في رأى سبينوزا السلام الروحي ، السلام الداخلي المتزن المشوب بالغبطة . ان ما يمكن أن ينال به ليس هو الطب ، وليس هو تنظيم العواطف بالإرادة الحرة . انه إيماء الذكاء نفسه ، أن الإدراك والإرادة ليسا شيئين مختلفين . انهما شيء واحد يعبر عنه باسمين مختلفين . أن السير من النوع الأول من المعرفة الى النوع الثاني ، ثم من النوع الثاني الى النوع الثالث ، ذاك هو الارتفاع من وهدة الضلال الى الحقيقة الجزئية ، ومن الحقيقة الجزئية الى الحقيقة الكاملة . انه بنفس هذه الدفعة تتحقق السيطرة على القلب رويدا رويدا . في أول درجات المعرفة يكون المرء متارجحا بأمواج العاطفة . وفي الدرجة الثانية يعود حذرا ، وموطأ الأكناف ذا نزعة اجتماعية .

أما في الدرجة الثالثة فانه يصل الى الغاية من الغبطة وراحة الضمير وما ذاك الا لأن معرفة الدرجة الثالثة تمنح المرء الإدراك الصحيح الذي يجب أن يطل منه على الكون . انها تبرهن له على انه لا يوجد الا جوهر واحد : الجوهر الالهي المتحلى بما لا يتناهى من الخصائص التي هي في ذاتها لا تنهاى ، والتي لا ندرك منها سوى صورتين : الامتداد والفكرة . انها تبرهن له على أن الله ، وهو جوهر كل شيء وعقله ، لا يعمل شيئا لغاية ؛ وان ما يوجد لا يوجد الا فيه ، وكل ما يوجد انما يوجد بالفاعلية

الضرورة لذاته . كل ما يوجد اذن فما يمكن ان لا يوجد . انها تعد المرء هكذا لأن يربط ، بكشف نفسانى باطنى ، كل ظاهرة كونية بهذا العلة الاولى التى يتعلق بها كل شىء بالضرورة .

انها تطرد من ذهنه كل فكرة للصدفة ، او الامكان ، او حرية الارادة . انها ترى الانسان كل شىء (متجليا في مظهر الخلود) .

وليس يلزم اكثر من هذا الامداد الحكيم بتلك الطوبى التى ينشدها .

ولقد فهم ذلك جيدا (ديكارت) والرواقيون :

ان الذى يعكر صفو الانسان انما هو عواطفه من حب . وبغض ، ورجاء ، وخوف ، ومع ذلك فالعواطف لها علاج . فاذا ما وجدت اية عاطفة عند المرء ، فعليه ان يشتغل بالتفكير فى طبيعتها ، وان يجد فى تحديدها ، وان يستخلص السبب فيها ، وأن يصرف فكره عن الموضوع الذى يثيرها ، مطبقا انتباهه على بعض الموضوعات الاخرى . وليدرك أن الامر الذى نابه لم يكن الا نتيجة حتمية لأسباب أخرى ما كان يمكن اجتناب وقوعها . وليعرض على ذاكرته سلسلة الأسباب التى لم يكن ما يثيره الا نتيجة لها : وليصرف هكذا عاطفته بدل أن يركزها فى هذا المثير . وليتذكر الوجود الأبدى الذى صدرت عنه تلك الحالة القائمة ، وليقهر بسرور التأمل فى ذلك الوجود الخالد كل انفعالاته الأليمة . وليستحضر الحكم الأخلاقية ذات الفائدة المحققة التى ترد على انفعالاته . ذاك هو ما يهدى ثورات نفسه . ذاك هو ما سيحقق التوازن الروحى .

وهناك ، بالضبط ، السبب فى أن الدرجة الثالثة من المعرفة تحرر المرء من عواطفه وتمنحه السلام الروحى .

لتفرض ، رغم التحريف التاريخى ، أن (دون دينج) كان من أتباع (سبينوزا) أكان ، تحت التأثير بالاهاثة يسئل سيفه ؟ أكان

يسأل ذراعه هل هى ضعيفة ؟ اكان يسأل (رودريج) هل له قلب ؟ (١) كلا . ان الاهانة التى وقعت له كانت بعمل المعرفة الملهمة ، ستسند الى الله ، الجوهر اللانهائى والعلة الضرورية لكل شئ ، والذى عند تصدر المتلاحقات الدائمة من الصور المحدودة للخلقة .

انه كان سيفكر فى تحديد هذا الغضب ، وفى تحديد الشرف ، وفى هذا اول ماء بارد ينصب فوق نار غضبه .

انه كان سيتخيل عينى (شمين) الجميلتين ، وقوة (رودريك) الرقيقة ، انه كان سيبتسم لصورة اطفاله الصفار ، وتلك تسلية مفيدة لقلبه .

انه كان سيسند الصفعة التى اصابته الى النظام الذى لا دافع له : انها حلقة صغيرة من سلسلة لا نهائية للعلل والنتائج التى يجب ان تظهر على مسرح الكون ، دون ان يكون فى المستطاع تغيير الصورة التى ظهرت بها .

انه كان سيقبلها كما يقبل العقل ان الطفل لن يكون له سوى خصائص طفل قبل ان تكون له خصائص رجل . ان غضبه كان سيتوزع على كثير من الاسباب حتى لا يلبث ان يتبخر .

انه كان سيتذكر اخيرا تلك الحكمة القائلة : (لن نقهر الفيظ بالفيظ بل نقهر الفيظ بالحب) ، فيقدم للصفعة خده الآخر ، ومن هنا يكون الفضل كل الفضل لهذه المعرفة ، حيث يجيء على اثرها الهدوء والفصح .

لكن ليس هذا كل شئ : انه بالصعود فى سلسلة العلل فان الله هو ما سينتهى اليه كل تفكير .

(١) دون ديبج و رودريج من شخصيات مسرحية كورنىي (السيد) .

واذن كل من يتفكر في الله فانما يتفكر فيه بسرور .
اليس الله هو المفتاح الذى يسهل ادراك كل شيء ؟ وادراك كل
شيء ، اليس هو أعظم اللذات العقلية الباهرة ؟ وكيف ، اذن ،
بتفكرنا في الله هكذا ، لا نجه بكل روحنا ؟ السنا نحب كل موضوع
تحمل الفكرة الينا منه سرورا ؟ واذن ، اليسست اللذة التى تقارن
في نفوسنا فكرة الله هى أعظم اللذات قاطبة ؟

وها هو ذا السر في أن (دون ديج) الذى من أجل صفته
حق ، وغضب ، وبارز ، وقتل ، وأوجد البؤس والشقاء ، لو كان
سبينوزيا لما بدا عليه سوى الصفاء والسلام الروحى .

اذن لا حاجة بنا أن نفكر لماذا يكون الناس جد تعساء ؟ انه
لان السواد الأغلب فيهم لم يصل الى الدرجة الثالثة من المعرفة ،
ان هذا الفريق يعيش دائما بفكرة تقليدية ، وبجهالات يحسبها
علما . ذاك لأنهم لا يعرفون أن ينظروا الى الأشياء في وضعها
الحقيقى ، ذاك لأنهم لم يحذقوا فن الصمود لكى يحيطوا بتلك
الصفائر الانسانية التعسة . ذلك لأنهم لم يتمرسوا بتلك العادة
المحررة : عادة التأمل في كل شيء ، وان كان صفة .

مذهب كهذا مذهب جليل الشأن ، ولكنه موضع الشكوك ،
في نظر الفلاسفة العصريين ، شأنه كشأن الالهيات التى تحرر منها
(سبينوزا) . اليس اليقين الذى يفكر في استمداده من الضرورة
الطالقة اللازمة للأشياء هو الذى يمد الحكيم السبينوزى بأصفى
ما يبدو من تسامحه واتزانه ؟

لكن هذه الضرورة كيف يمكن البرهنة عليها بدون برهان من
الميتافيزيقا التحكيمية ؟ واية ميتافيزيقا تحكيمية تستطيع يوما ان
تبرر قضاياها بطريقة لا تتقبل النقض ؟

اخلاق المنفعة :

لقد تأثر مفكرو القرن الثامن عشر خطى الفلاسفة القدماء ، ولا غرابة في ذلك اذا لاحظنا الحقائق التي شرحناها آنفا . فهم لم يحجموا عن بعض افكار لا تثبت على النقد لتلك التي رأيناها هنا لسبينوزا . انهم لم يريدوا أن يجشموا أنفسهم عناء التأملات التي لا تؤمن غوائلها ، كما فعل سبينوزا ، بل كانوا ياملون - في انجلترا كما كانوا ياملون في فرنسا - الوصول الى الفساية بأيسر كلفة . انهم كانوا يدعوننا الى نسيان الميتافيزيقيا وهواجسها ، لكي نتجه الى شيء بسيط : الى المنفعة على شرط أن تفهم جيدا .

وقد ورد في كتاب « ديدرو » الذي رد به على كتاب « هلفسيوس » المسمى « الانسان » ١

« اننى مقتنع انه حتى في وسط مجتمع سيئ النظام كهذا الذى اعيش فيه ، حيث الرذيلة الناجحة تلقى الاعجاب غالبا . والفضيلة المخففة تقريبا على الدوام تثير الضحك ، اننى مقتنع كما قالت بانه ليس ثمة وسيلة للظفر بالسعادة افضل من أن يكون الانسان خيرا ، ذاك في نظرى هو أهم ما يجب أن يكتب من المؤلفات وأحسنها قيمة » .

ويضيف (ديدرو) الى هذا انه كان يملك الوسائل اللازمة لعمل كتاب في هذا الموضوع . ومع ذلك لم يجسر على أن يخرج مثل هذا الكتاب الذى كان يحلم به الى هذا الحد . ذلك لأنه ، كما يقول ، كان يخشى أن يظهره ناقصا وأن يفسد بذلك اعظم الحقائق وأقدسها .

وهذا الكتاب الذى لم يستطع (ديدرو) اخراجه قد حاول اخراجه فلاسفة من الانجليز في القرن ١٨ م وطائفة من الأخلاقيين الانسيكلوبيديين .

دولباخ وبعض المنغمسين

ونجد كتاب (دولباخ) المسمى (الأخلاق العمامة) يلخص
ويكمل احسن ما جاءوا به من حجج .

وهل ندهش لكتاب كهذا ، اذا ما تذكرنا المحاورات المألوفة
حيث كان « ديدرو » و « دولباخ » يخوضان معا ويتنافسان في
مواضع يبديان فيها الانسجام وروح التعاون الحقيقية ؟

كل انسان لا يرغب ، قط ، الا في سعادته الخاصة . وتلك
الحقيقة قد اعلنها جميع الفلاسفة القدماء ؛ وفلاسفة الالهيات في
العصور الوسطى لم ينتقصوها : اليس رجاء السعادة في دار اخرى
هو ما زينوه لعيون المؤمنين ؟ اليس هو دعائمهم التي استندوا
اليها لحمل اولئك المؤمنين على الفضيلة .

ان هذا لابعاد في البحث وراء شيء هو في قبضة اليد . ان
التروى في السعادة الدنيوية واسسها لكاف عن سواها .

لكن ما هي هذه السعادة ؟

ان الابيقوريين كادوا يكونون قد فهموها :

ان الفرد ليملكها منذ اللحظة التي يتم له فيها اعظم قدر من
اللذات ، واول قدر من الالام ، وان تحصيل الاولى وتجنب الاخرى
ليهيئنا الفن الذي نعيش به سعداء .

ان بعض الناس يعتقدون ان السعادة هي ان نندفع بشراة
على كل لذة عارضة وانهم ليخدعون انفسهم شر خدعة .

قد توجد لذات عاجلة تنطوى على آلام آجلة ، وآلام عاجلة تنطوى على لذات آجلة . . يجب أن نتحاشى النوع الأول ونختار النوع الثانى ، يجب العمل من أجل المنفعة . لكن بعد أن (نعرف جيدا) هذه المنفعة .

من أجل ذلك ، نضع قاعدة : وهى أن نعنى بالنظام فى حساب اللذات والآلام .

والنظام عند (دولباخ) ليس هو النظام عند (المبرانش) . انه لا شىء فيه من النفوذ العلوى ولا من الميافيزيقا ، انه بكل بساطة هو (الطريقة التى بها يساهم كل جزء من كل ، فى تحصيل الفاية التى ترسمها له طبيعته) فمثلا نرى النظام يسود فى الجسم الحى حينما تودى جميع الأعضاء فيه وظيفتها باعتدال وانتظام . ويسود كذلك فى جسم اجتماعى حينما تودى جميع اجزائه المختلفة الأعمال الضرورية المتبادلة لخير المجموع ، وعندما نلك الاسس يظهر الخلل عند الفرد ، والخلل فى الجمعية . والخلل هنا معناه المرض . وتلك اعتبارات رئيسية فى نظر (دولباخ) .

وهاك السبب فى تخير اللذات والآلام : ان اللذة ليست للذة حقيقة الا اذا اتفقت مع النظام . اما اذا كان طلبها مفسدا لهذا النظام فانها تكون شرا . وبالتبادل يمكن ان ينقلب الألم خيرا . انه يكون خيرا عندما يتعين تحمله اما لحفظ النظام او لاقامته من جديد .

واذن فقد كان سقراط على صواب ، كما يردد ذلك (دولباخ) : ان السعادة ليست تكثير اللذات (بضرب من الإفراط الجنونى) . انها تكون فى الاعتدال . انها لا تستمدى غير شىء واحد : نسبة عادلة بين الرغبات وبين الحالة التى يكون فيها (الراقب) . وقد كتب (دولباخ) : « وكلما كان للناس رغبات تعذر عليهم أن يصيروا

سعداء . ان الهناء توجد في التناسب بين الرغبات والقدرة على اشباعها . والاساس الحقيقي للسعادة انما هو هذا : (لا رغبة الا في حدود القدرة) .

ماذا نستخلص من ذلك ؟

(قبل كل شيء) لا سعادة بدون هذا الاعتدال الذي مجده (سقراط) مر قبل ثم الأبيقوريون والرواقيون من بعده ، والذي اعتبره (موتيسى) فوق كل شيء والذي فيه تغنى (لابرويير) بغنية فريدة . الحكماء اذن ، هم الذين ينظمون رغبتهم .

وبعد ، فان (دولباخ) سيحددها بسهولة : لا سعادة ممكنة ما لم يساعم المرء في سعادة الاغيار : ان الجهل وعدم التبصر ، هما السببان الوحيدان اللذان يمتنع المرء من ادراك الرابطة بين سعاده وسعادة من يحيطون به . ان طرد هذا الجهل ، واكمال ما يجب ان يعمل او يترك لحفظ الفرد كيانه وعيشه سعيدا في الجماعة لهو الجهد الواجب على الاخلاقى . ولأجل براءة ذمته ، دعا (دولباخ) قراءه الى أن يتأملوا في ثلاثة أنواع من الأدلة :

ان كلامنا يملك ضميرا أخلاقيا . وهذا الضمير ليس حاسة فطرية ولا طبيعة الهية ، ولا حسا أخلاقيا ممتنع التغير . انه ليس الا ثمرة تخلقها التربية ، ولكنه سريع النمو جدا عند كل فرد بسبب التأثيرات التي يطبعه المجتمع بها . واذن فهذا حق : ان الضمير يدفعنا الى احترام الآخرين ومعاونتهم . وهذا جد متحقق أيضا : اننا عندما نعصى هذه المقررات ، فاننا نحس منه بتأنيب جد أليم ، أما عندما نطيعها فاننا نشعر ان لنا عند أنفسنا موفور الفبطة .

ان الضمير الطيب هو مكافأة الفضيلة : انه يقوم على الثقة في ان أعمالنا يجب أن تمنحنا الاعجاب والاحترام ، والمحبة من الناس

الذين نعاشرهم . كيف ندهش ، إذن ، لهذا ؟ ان الضمير الطيب هو أحد العناصر الأساسية للسعادة. هل يعتبر غير مقنع أن يعيش المرء بريئاً من انلوم ، وأن يستطيع ، في كل لحظة ، أن يستعيد ذكرى الخير الذي أسداه الى اشباهه ، وأن لا يجد في سيرته الا جميع الطيبات التي له بها الحق في أن يعجب بنفسه ؟ أما الضمير الخبيث فانه ، على الضد ، يفسد حتى اللحظات السعيدة . (ان الشقى لا يستطيع أبدا ، أن يتمتع بسعادة صافية في الدنيا) . ومن هنا تبدو النتيجة التي عبر عنها (دالمبرت) في عبارة بليئة (ان المبدأ الأصفى للفضيلة هو اذا لم أكن مخدوعا ، الرغبة في أن يكون المرء راضيا عن نفسه : وهل تلك الرغبة الان نتيجة للانانية بمعناها الصحيح ؟)

لو لم يكن شيء بعد هذا من الحجج لكان في هذا الكفاية . ان (جان جاك روسو) مع كونه انخدع في الأصل الحقيقي للضمير قد كان على حق في قوله : (ان السعادة تفادى المرء بمجرد أن يرتكب الإثم) .

ولكن هذه الحجة ليست الوحيدة . فان المرء لا يمكن أن يعيش الا في الجماعة وبها .

واولئك الذين تخيلوا حالة للطبيعة يوجد فيها الفرد مستقلا انما تصورا حلما . (انه ليس الا بطريق تجريدى أن يتصور أن الفرد يمكن أن يوجد في حالة عزلة تامة مجردا من كل علاقة تربطه ببنى نوعه . وهذا الذى يسمونه الحالة اللاتبيعية لن يكون الا ضد الحالة الطبيعية) . انه بالانزوال عند كل هيئة اجتماعية يكون مصير الفرد الانسانى أن يتلاشى في تعاسة . أيمن أن يبقى قليلا ؟ ربما ، ولكنه لن ينسل . وبهذا ينتهى نوعه الى الانقراض .

انه ليس الا من الجماعة أن تستمد الانسانية حياتها .

ولكن الجماعة لن تكون ممكنة الا ببعض الشروط . وقد فهم
(هوبز) ذلك جيدا .

نظرية العقد الاجتماعي

إذا كان لجماعة أن توجد ، فما ذلك الا بفضل عقد اجتماعي
يتقرر بين أعضائها . فإذا كان مصير ذلك العقد الاطراح والاهمال
فإن الجماعة تتمزق ويصير أفرادها ثم أعقابهم الى الزوال . وما
العقد الاجتماعي هذا ؟

انه عند (دولباخ) : (مجموعة الشروط المنطوقة او الملحوظة
التي بمراعاتها يتعهد كل فرد من اية جماعة للآخرين منها بأن يعمل
على خيرها ، وأن يحترم ، من أجلهم ، واجبات العدالة) . ذلك
هو مجموع (الواجبات الذي تفرضه الحياة الاجتماعية على من
يعيشون معا لفائدتهم العامة) ومن هنا ينشأ أصل الخير والشر ،
والعدل والظلم وما يحددهما .

ان الالتزامات الأخلاقية (ليست مؤسسة ، قط ، على عقود
مبرمة بين الناس ، ولا على ارادات وهمية لكائن فوق الطبيعة .
بل على العلاقات الخالدة التي لا تتغير والتي توجد بين أبناء
النوع الانساني الذي يعيش في جماعة ، والتي سيبقى ما بقي
الفرد والجماعة) . انها (الضرورة الدافعة لان يعمل المرء او
يجتنب بعض الأعمال ، مراعاة للخير الذي يبحث عنه في الحياة
الاجتماعية) . ان أي فرد يكون قد فهم هذه الحقائق ووزنها
سيقيم هذا بجلاء إذا كان يهتم تماما بمنفعته الشخصية فعليه أن
يظهر بمظهر العدالة والخيرية . اما أن يضر بالآخرين ، فليس ذلك
الا مخاطرة وطيشا وجنونا . لان عمل الفرد ضد الجماعة ، ليس ،
في نظر المنطق الصحيح ، الا عملا ضد نفسه .

وهنا يتم (دولباخ) هذه الاعتبارات بحجة منحنطة وسوقية
وأجدر بمطابقته لاعتبارات (هلفيوس) : أن هناك خيرات نتمسك

بها على الخصوص . كحب الآخرين ايانا ، واحترامهم وعطفهم ،
والشهرة التى تنالنا منهم ، من كل ذلك نحن نجنى اشهر اللذات .
واذن ، ما الذى يحصل لنا هذه اللذات ؟ وما الذى يسلبنا اياها ؟
ان التجربة تجيب ان الفضيلة هى التى تحققها ، وان الرذيلة
هى التى تقضى عليها .

ومن هنا نصل الى نتائج جديرة بالذكر : (يجب ان لا نعتقد
ان الفضيلة تضحية شاقة على حساب منافعنا ، فانه لا احد
يعرف جيدا كيف يحب نفسه الا ذاك الذى مارسها) . (انه ليس
سوى رجل الخير ، ورجل العقل ، والرجل النافع للاغيار ،
يستطيع ان يقول اننى احيا) .

ان كتاب دولباخ (الاخلاق العامة) هو تقريبا افضل المرافعات
التي ابرزتها الفلسفة لصالح مذهب المنفعة الشخصية ، وماذا
اضاف اليه ، فى الحقيقة ، اولئك الفلاسفة الانجليز الذين
لا ينسئ مجهودهم كلما وضع نظام هذا المذهب موضع البحث ،
(جرمى بنتام) ، و (جون استيورات مل) ؟

مذهب بنتام ومذهب مل :

ان كتاب (الديونتولوجيا) لم يظهر الا بعد موت بنتام سنة
١٨٣٤ م . وان بنتام ليبدو ، فيه ، متفقا تماما مع النفعيين الذين
تقدموه على هاتين الحقيقتين :

١ - كل فرد لا يرغب الا فى سعادته الشخصية .

٢ - السعادة هى تحصيل اللذات ، وتجنب الآلام .

اما خطته الاخلاقية فهى ، بالتالى محددة بوضوح .

وانه لغير ذى جدوى ان نكلم بنى الانسان عن واجباتهم ، ان
ذلك مستهجن ، تلك الواجبات التى لايهتمون بها ، بل يتعدون

عنها في اصرار . أن الواجب هو السير على غير هذا السبيل : يجب أن نرشدهم الى الطريقة التي يتألون بها تلك السعادة التي تحوى من السرور ما يميلهم نحوها ، وما لا يملكون معه الا أن يميلوا بكل ما في طبيعتهم من قوة . ومن هنا كان اسم الكتاب (الديولوجيا) : علم ما ينبغي عمله ليس لأنه يجب ، بل لأن الانسان انما هو انسان . ولأنه من طبيعة الانسان ، بسبب أنه انسان ، أن يطمح الى ما هو مجبور بطبيعته على أن يطمح اليه .

وان المسألة التي يعرضها (بنتام) لى بعينها المسألة التي عرضها (دولباخ) . ما السبيل الى توفير أكبر نصيب ممكن من تجنب الآلام بقدر الامكان ؟ يتفق (بنتام) هنا مع (دولباخ) على مبدأ الحل . أنه لخطأ أن يهجم المرء على اللذات ، بدون تبصر ، وبدون تخير ، بل لكى يسلك الانسان سلوكا حسنا ، يجب عليه أن يعد حسابا للذات والآلام ولقيمتها النسبية . يجب أن يكون قائد المرء في حياته (حساب اللذات) . ولنتبصر ، بهذا الاهتمام ، اللذات ، والآلام : انها تختلف بعضها عن بعض في عدة نواح . يوجد أولا من اللذات لذات أقوى أثرا من سواها . وطبيعى لما كانت هي الأفضل فانها لاجدر بأن تطلب ، كما أن الآلام الأشد جدية بأن يبتعد عنها بعناية أكثر من سواها .

ويوجد أيضا ، لذات وآلام أطول أجلا ، وأقرب حدوثا ، وأكد وقوعا من سواها . ومن الطبيعى أن تكون اللذات الأفضل هي الأطول والأقرب ، والأكبر . اما الآلام فتكون أقل رهبة اذا كان ذلك كله فيها على أقل درجة .

ولنتأمل ، الآن ، الأعمال التي تنتج لذائد ، والآما ، في أبعد نتائجها . ان هناك بعض لذات غير صافية : تلك التي تثير ردحا من الزمن آلاما أكثر أو أقل حدة . وهناك بعض آلام غنية بالفوائد : تلك التي تكون نتائجها البعيدة طيبة الثمرات . مثلا : السكر لذة غير صافية . العمل الم غنى بالفوائد .

واللاحظة تشعرونا بالعنصر الآخر في التقدير : الامتداد
في الذات والالام . ان رقة الشعور تربطنا بامتالنا كما راي ذلك
(آ . سميث) . اننا نتالم لرؤية من يتالم . ونسر برؤية من يسر .
واذن ، فان بعض اعمالنا تثمر لنا وحننا للذة ، او الالم ، وبعضها
قد يكون سببا في ايجاد تلك الحالات لنا ، او لجماعات سوانا
كبيرة كانت أم صغيرة . فكيف نهمل مثل تلك الظاهرة في حسابنا ؟
ان رقة الشعور تزيد في لذاتنا وفي آلامنا .

ان حساب الذات يجب ان يدخل فيه كل هذه المسلمات .
فاذا هو فعل ، فانه سيستخلص حقيقة أخلاقية يعتبرها (بتمام)
قطعية : (ان التبصر يؤدي الى الرعاية) ، وبعبارات أخرى ،
نقول ان الحساب الدقيق لمنفعة المرء الخاصة ، يبرر في كل
حال ، مسلك كل من يلتفت في عمله مبدئيا الى مراعاة السعادة
العامة . لكي يعيش المرء سعيدا فليس له الا وسيلة واحدة : ان
يكمل المرء كل عمل منقوص ، وان يؤدي كل عمل خالص او عام
بحيث تكون نتيجته وغايته تحقيق (أعظم قدر من الذات لأكبر
عدد من الناس) .

مذهب مل :

ولذا لم يصف (جون ستيوارت مل) الى هذا ، في الحقيقة ،
ألا شيئا واحدا . أن (بنتام) قد أهمل ، في حساب اللذات عنصرا
أساسيا . ذلك انه نسي أن اللذات لا تختلف فقط في الكمية ؛
وانما تختلف أيضا في الكيفية . هذا معلوم (فلأن يكون المرء سقراط
الساحط خير له من أن يكون خنزيراً راضياً) . وذلك لأنه كما
توجد لذات رقيقة وسامية ، كذلك توجد لذات غليظة وسوقية .
وقد يفضل بعض الناس لذة واحدة سامية على عدة لذات غليظة .
ولنكمل ما قاله (بنتام) في هذا المقام .

لكن يقال : كيف يمكن تقدير هذا السمو النسبي في اللذات
والآلام ؟ ويجيب (ستيوارت مل) انه يوجد في العالم (ناس خبراء)،
اولئك الذين أتبح لهم أن يفهموا بتجاربهم الشخصية ، وأن يقارنوا
لذات مختلفة . مثلا : نجد ناسا عاشوا في الضعف الخلقى لهذا
العالم ، ثم انغمسوا أخيرا في طهر الفضيلة وصاروا قديسين .
اولئك من الخبراء ، لأنهم بالقياس عرفوا الفرق بين اللذات الفاضلة
واللذات المنحلة . ومنهم (القديس أوغسطن) و (بسكال) . واذن
فعلينا أن نستشير هؤلاء الخبراء . أنهم جميعا متفقو الرأي على
أنه يوجد بين لذاتنا لذة لا يتناهى سموها . تلك هى الرضا الأخلاقى
كما يستشعره ضمير مطمئن . ومن بين آلامنا يوجد ألم على
الخصوص شديد القسوة ، انه ألم تأنيب الضمير .

ان النتيجة لن تتأخر طويلا : كل انسان يريد أن يكون سعيدا .
كل انسان عليه أن يستعد لكى يكون دائما بمنجاة من تأنيب ضميره
وأن يحتفظ بضمير مطمئن ، فاذا ما تحقق هذا الاحتياط فليس ثم

من سبب لحرمان المرء نفسه من اية لذة توجد ، ولا سبب يقول
دون تحاشى اى ألم ممكن الاجتناب .

والسير على هذا النمط معناه حساب الحياة . ولقد كان الفلاسفة
على صواب : ان اول الفضائل هو الحذر المستنير بالذكاء . انه يقول
المرء الى ارادة ان يكون عادلا وخيرا ، اعنى فاضلا بالمعنى المألوف
لللمة .

وانه يؤكد ، ان هذه المؤلفات لها مذاقها الخاص وبرودها
الاخلاقى الانجليزى المظم ، الأمر الذى ينقض كتاب (دوايح)
(الاخلاق العالمية) . لكن أمن هذا هو يختلف عنه بطريقة
محبوسة .

كل هاتيك المذاهب التى تختلط فيها العقلية القديمة بالمبول
الانسانية العصرية تبدو ، على التحقيق ، ذات روعة . ولكنها ، مع
ذلك قد اثارت عاصفة من الغضب . وفى الحقيقة اذا كانت هذه
المذاهب غير قابلة للنقض كلية ، فان الاخلاق ستؤسس على أساس
مستقل عن الدين . وفى هذا صدمة قاسية لأولئك الذين يدافعون
عن هذه الناحية (١) ، لافتين الانظار الى أن الاخلاق بدون الدين
ستكون ميتة .

ومن هنا نشبت حرب عوان ، فى الاخلاق الدينية الماثورة ، وفى
مذاهب التوفيق الروحية ، ضد مذهب المنفعة . ومن هنا أيضا
ثار رد منظم فى سموط من النقد ، بينها من ناحية قيمتها اختلاف
ملحوظ .

وقبل كل شىء علينا ان نعرف كيف نفهم هذا : انه مهما يكن
خصوم مذهب المنفعة الشخصية من قوة المعارضة ضد مبادئه ،
فانه يحوى عناصر للحقيقة لاجدال فيها .

(١) تأسيس الاخلاق على الدين .

ولنتأمل ، فى الحقيقة حال الأفراد المعتدلين المثقفين فى العالم المنمدين . اولئك بطريق الوراثة ، وبطريق التربية ، قد تم لهم ضمير اخلاقى حساس . فاذا كنا لا نفكر الا فيهم وحدهم فلا شئ يكون اتم ضبطا من قواعد اولئك المنفعيين . وفى الحقيقة ، نجد الأفراد الذين تكون ضميرهم بالتربية الطيبة يحسون ، تماما ، بتأنيبات ملهبة عندما يعصونه . كما أنهم يشعرون ، جيدا ، بسرور سام وعميق ، عندما يحسون بتجردهم من الأدناس الأدبسية والمادية . واذن بالنسبة لفرد كهذا ، كيف لا تكون الفضيلة حسابا طيبا ، والرذيلة والاثم حسابا مشئوما ؟ انه اذا كان لا ينفذ الضرورى لكى يقره ضميره ، فانه سيكون أولى الضحايا لسلوكه وأوفرها المآ .

وان هذا ليس حقا فقط بالنسبة لأولئك الذين تحكمهم ضمائرهم . انه كذلك ، عند أولئك الذين أوجدت المدنية والثقافة عندهم بعض استعدادات ظاهرة من رقة الشعور . ان هؤلاء يتألمون كثيرا اذا ما رأوا أو تذكروا آلام الاغيار الى حد انهم يتجنبون المساهمة فيها ، بل انهم يعلمون ما يمكنهم للتخفيف عنهم ، كما انهم يكونون جد سعداء لسعادة الآخرين ، حتى ليحترمونها حين توجد ، ويجتهدون اذا لم توجد فى ان يوجودها .

ان العناية بابرار مثل هاتين الحقيقتين لعمل جليل القيمة . وأن خصوم مذهب المنفعة كثيرا ما ينسون هذا : ان مؤلفى هذه المذاهب ليشعروننا بانهم كانوا ذوى روح طيبة . ان خطاهم الأساسى ليس فى أنهم اعتبروا انهم سيكونون تعساء اذا لم يكونوا فضلاء ؛ انه انما كان فى أنهم اعتقدوا أن جميع العالم سيكونون تعساء مثلهم اذا لم يكونوا فضلاء مثلهم وعلى نفس طريقتهم .

اننا نلمس هنا نقطة الضعف .

ولنسلم مبدئيا ، ان الناس جميعا ذوو ضمائر مهذبة الى حد

انهم جميعا يضعون في المكان الاول من اهتمامهم البعد عن ذاتيات الضمير ، وأن يتمتعوا بالرضا الأخلاقي . فهل يمكن القول بأنهم جميعا سيتفقون في نمط سلوكهم ؟ لنذكر هنا الفصل الأول من مؤلفنا هذا . اذا كانت الضمائر الانسانية هي على التقريب متحدة على هذه القواعد الأساسية : (الزم العدالة) ، (الزم الخيرية) فهي لا تفسر هاتين العبارتين بتفسير واحد . وهل الرجل الذي يبيع تعدد الزوجات يمكن ان يحس بتأنيب الضمير لارتكابه هذا النعدي ؟ ام هل امرأة من قبائل الهوتنتوت تحس خجلا مؤلما من اجل تجولها عارية كما ولدتها أمها ؟ ام هل يستشعر متعصب لله ضيقا اذا ماسرق او قتل نصرانيا ؟ وفضلا عن ذلك ، فأي اضطراب يستشعره ضمير امرأة عربية تفاجأ متجردة من الحجاب الذي يجب عليها ان تتأني به جميع الاعين ! وأي باس يستولى على نفس رجل بدائي حين يمس قدسية بعض المقدسات عنده فتتولاه بالتعذيب آلهة الجحيم !

لكي يحقق المرء سعادته الخاصة ، يجب عليه ان يسلك بحيث يجنب آلام تأنيب الضمير ، وان يحصل على سرور الرضا الأخلاقي . تلك قاعدة سامية . ولكنها لا تحقق التوافق بين الناس الا اذا كانت ضمائرهم في انسجام . وانا لنعلم ان ذلك غير متحقق . وبلا حظ ادهى من ذلك : كثير من الناس ، على التحقيق ، لهم ضمائر . ولكن هل للجميع مثل ذلك الضمير ؟ ان من يتأمل سلوك كثير من الأشخاص سيجد نفسه مضطرا الى التساؤل في ذلك . هل دقة الحس بالرضا الأخلاقي وتوقع لوم الضمير أمر شائع الى حد ادعاءات المختصات الأخلاقية ؟ ان بعض العيارين والسفاحين قد يحققون لأنفسهم نصرا بأن يطعنوا بعض الناس لكي يجربوا نصلا جديدا وقع في ايديهم ، او بأن يلقوا الى الماء ، لكي يربحوا رهانهم ، اول امرأة يصادفونها فوق قنطرة . وبصرف النظر من التفكير في هذه الاحوال الشاذة ، ليس خوف

رجال الشرطة ، وخوف الراى العام ، وخوف العقوبة الالهية ، هو الذى ، عند كثيرين من الناس ، يقوم مقام الفضيلة ؟
ثم الامتناع عن عمل او تكليف النفس به لنوال الرضا الأخلاقى
او الفرار من وخذ الضمير أهو ، بالنسبة للرجل السوفى ، قاعدة
ام شذوذ ؟

وما هو حق عن الضمير هو ، أكثر من ذلك ، حق عن العاطفة
الرفيقة (المشاركة الوجدانية) . ان بعض الناس يسرون بسرور
الناس ويتألمون لآلامهم . لكن هل ذلك ظاهرة كثيرة الشيوع ؟ كم
فى الناس من يسر فى اعماق نفسه بالآلام الآخرين ، وكم منهم
لن يجدوا فى تلك الآلام الا فرصة لاشباع فضولهم ! وكم فيهم من
يكون موقفهم فى ذلك على ادق تحليل ، موقف من يستوى عنده
الأمران تماما ! (١)

يجب أن لا نسير وراء الأوهام ! ان من يعمل حساب سعادته
على الطريقة المنفعيّة ، فانه لن يجدها تتحقق فى الفضيلة الا اذا تم
له ضمير أدبى كامل واستعدادات قوية من رقة العاطفة (المشاركة
الوجدانية) وبالاختصار : روح اجتماعية قوية صقلت بعوامل
الوراثة والتربية .

ولسنا نرى شيئا جديدا فى تلك التحديدات ، التى حاول ادخالها
فى حساب المنفعة (بنتام) و (ستيوارت مل) اللذان عملا على
اصلاح أمره .

ان (ستيوارت مل) ينصحنا بأن نرجع الى مشورة الخبراء
والى القدوة بهم . يا اسفا ! وهل أولئك الخبراء متفقون ، اذن ،
فيما بينهم على القيمة النوعية للذات والآلام ؟ لنفرض أن رجلا ذا
تربية عالية حل بباريس ، ولنقله الى متحف (اللوفر) ثم الى ملهى
شعبى لكى يحتسى كأسا (من رحيق مفلل) . انه لن يتردد ، بعد

(١) أى لا فرق مندهم بين آلام الناس وسرورهم .

في ان يعتبر الجمال الفنى الذى رآه فى المتحف لذة اسمى وارجع
وان اللذة التى اجتناها فى الملهى ليست الا لذة سوقية الى حد
كبير . ولنفرض ، الآن ، ان زنجيا قد احضر من الكونغو ، ولنعمده
بدوره ، اولاً ، الى متحف (اللوفر) ثم الى الملهى ، فيل نلظن ان
تقديره لقيمة اللذات التى شعر بها سيكون هو بعينه تقدير
الأول ؟ وانه ، مع ذلك ، قد صار من الخبراء . الم يوضع بين امرين
مرغوبين لكى يستشعر درجتين مختلفتين من اللذائد له القدرة على
المفاضلة بينهما ؟ وانا لنخشى ان يكون (ستيوارت مل) قد اثير
نفسه ، بسذاجة ، فى مظهر المتفائل . كل امرئ ، حسبما يقول
المثل ، يأخذ لذاته حيث يجدها . وكل امرئ ، فضلاً عن ذلك ،
انما يقيس قيمتها بمقياس التهذيب الذى اتبح له . كيف يمكن
لتجربة فرد ان تحصل لنا حساباً يقاس به سلوك سواه ؟ ام كيف
نجعل جلفاً من الاجلاف يستشعر من نشوة الفن ما يستشعره احد
هواة الفن امام (الجيوكونده) ؟ وكيف يمكن اشعار امرئ ذى ضمير
بدائى ما يستشعره المثمد من لذات اخلاقية يجدها فى الفخر
بتضحيته ، وبعبوديته من اجل وطنه ومواطنيه ؟

اما عن قواعد حساب اللذات التى وصفها (بنتام) فهل نراها
محقة تماماً ، وفى كل الظروف ، للمطلب الرئيسى من المذهب
البنتمائى ؟ (التبصر يقود الى الرعاية (١) . هاك هو مايجب ان يبرهن
عليه . ومن المعلوم ان الذين هم فى حاجة الى الاقتناع ليسوا هم
الذين يملكون ضميراً مهلباً ورقة عاطفة (مشاركة وجدانية) . ان
اولئك مقتنعون من قبل . اما الذين هم فى حاجة الى ذلك فانما هم
اصحاب الضمائر المنحطة ، والذين ليسوا منها على شئ اصلاً .
واذن فهل الموضوع يبدو دائماً سهلاً ؟

لنتذكر ، فى هذه الفرصة مثلاً اخلاقياً قديماً هو وان كان بالياً
ومردداً فانه مع ذلك لا يزال محتفظاً بروقه :

(١) اى مراعاة العدالة فى السلوك .

لنفرض أن في الصين جابيا واسع الغنى . ولنفرض أنه شرس ومبغوض من جميع الناس . وأيضا فلنصفه بجميع النقائص مطاوعة للمشهور عنه ، وبجميع ما هو في طبعه من أبغض صفات القسوة . ولنفرض في أوروبا صعلوكا (١) ، وحيدا في حجرته ، ولنفرض أنه مشرف على الموت جوعا ، وأنه مريض مثقل بالديون ، ذو زوج واطفال يصطرخون من قسوة البؤس . ثم لنفرض أن تحت يد هذا البائس ذرا كهربائيا ، وأنه يعرف أنه بالضغط على هذا الزر الكهربائي سيصعق هذا الجابي البغيض الى كل العالم ، ويعرف أيضا أنه لن يعلم بعمله لا الشرطة ولا أى كائنا من يكون وأنه سيرث عنه فورا بلا منازعة ولا خصومة قضائية ، ثروة هائلة . ماذا يجب عليه أن يعمل ؟ أيضا على الزر الكهربائي ؟ أم سيكون له من الشجاعة ما يجعله يمسك عن عمله ؟

لنستشر ، هنا ، الاخلاق الماثورة . انها ستجيب بلا تردد .

ستحكم بأن قتل هذا الجابي يكون حوبا كبيرا . ان الشراح وحدهم هم الذين يختلفون تبعا لما يختارون من المذاهب . ان الممثل الاخلاق الدينية يذكر هنا ارادة الله وخشيته . ان الله يأمر باحترام حياة كل بنى الانسان . انه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور . انه يجازى على الجناية دون وحمة . كما ان الممثل لخلقية الواجب المجرد ليس هو بأقل ايمانا . ان العقل يملئ علينا أن نحترم اشخاص الآخرين . انه يتطلب منا الامتناع عن كل قتل ، وخصوصا القتل المقترون بالاسباب الأوفر رجشا والاظهر سفالة . ان (دولباخ) و (ستوارت مل) لهما هنا رأيهما : (انك اذا استسلمت لقصدك الحاضر فانك ستحكم على نفسك ابد الحياة بأشد تأنيبات ضميرك احراقا ، انك ستحمل الى كل مكان وشم عارك . حتى ولو كان الغير يجهل ما كان ، فانك أنت تعرفه . اما اذا كنت قد ثبت في وجهه

(١) الصعلوك القمير .

نصدك فانك على الضد ، ستشعر بسرور اخلاقي لايفدر . انك ستحفظ في نفسك بانفعالات تشع بالأضواء لانك حققت عملا جميلا .

لكن لنفرض أن صعلوكنا هذا كان من أولئك الذين كانت تربيتهم الاخلاقية فوضوية . فهو لا ضمير له ، او ضميره كثيف صفيق وبدائي . هو من الطراز الخشن المتعود على الفظاظه . لنفرضه الآن كان مساحا بقائمة حساب اللذات التي ارتآها (بنتام) . ولنفرض انه ، قبل أن يضغط الزر الكهربائي ، او قبل أن يرجع عن قصده ، كان قد رتب ميزان ارباحه وخسائره . فهل كان سيجد في عملية كهذه ما يثبت ميله الى العدالة والمراعاة لكي لا يحجم عن قصده لأنه يقتل الجايي . وهكذا يتحصل مورد من اللذات القريبة ، المؤكدة الطويلة ، العميقة الاثر . ولن يكون العمل الذي ارتكب ممنوعا من اللذات التالية للعمل فقط ، بل انه لخصب من اللذات المستقبلية الدائمة بدوام الحياة . ان هذه اللذات لن تكون متعة له وحده ، بل لزوجته ، واطفاله ، والباثسين الذين ربما يساعدهم . بل حتى أولئك التعساء الذين يكونون قد تخلصوا من الجايي الذي يظلمهم سيكون لهم نصيبهم من هذه اللذات . ان الحاصل الحسابي هنا يجد جسيم ! ثم ماذا يخشى في هذه الناحية ؟

اهو تانيب الضمير ! لكن أى تانيب يكون مع انه لم يقتل الارجلا شريرا ؟ ولنفرض أن شخصيتنا هذه تمتنع عن قتل الجايي . انه ربما يستخلص من الامتناع لذة وقتية من الرضا الاخلاقي او من كبريائه . ولكن كم من حشرات ، بعد ذلك ، على اللذائد التي ضاعت بسبب غفلته ، ولننظر بؤسه وبؤس عياله ! واى انفعال ممض يساوره اسفا منه على انه كان قد أصبح في يده حظه وحظ ذويه فلم يكن له من الحماسة ما يفيد به من تلك الفرصة الفريدة في بابها .

حقا انه ، بالنسبة لبنتامي ، يمكن أن يوجد سبب للتردد في ارتكاب هذا الجرم . فاذا فرضنا أن صعلوكنا الذي مثلنا به كان

بنتاميا فاين كان يجد السبب الذى يدعو الى التردد فى قصده ؛
اكان سبرى ، بوضوح ، انه فقط فى الظهور بمظهر العدالة والمراعاة
نحو الجابى يكون قد فهم المنفعة بالطريقة العقلية الوحيدة ؟
لكن ربما قيل ان الامور لا تجرى فقط بهذا المجرى . اذ ان
المجرم لن يكون واتقا بسرية جريمته ، ولا بفراره من العقبة . لا ريب
فى ذلك .

ولكن هل نعجز ان نأتى بأمثلة من نوع آخر هى على الخصوص
اشد زعزعة للضمير ، لأنها من وقائع الامس وربما من وقائع الغد ؟
تلك حرب او تلك ثورة مثلا ؟ الى اى ناحية يلتجئ المرء ؟ ايتهم
واجبه كجندى ، بأن لا يتردد فى تضحية حياته لخير الجماعة ؟ أبودى
واجبه ، كمواطن ، بأن لا يتردد فى ان يختار الكفاح فى سبيل ما هو
عدل ، مخاطرا بأن يفقد كل شيء : ماله وحرته ، وحياته ؟ ام يجب
على الضد من ذلك ، فى زمن الحرب ، ان يفكر فقط فى الاختفاء ؟
ايجب فى زمن الثورة ، ان يتوارى وراء سياج حقير من النفاق حتى
تنتهى العاصفة ؟ ما الذى تحكم به ، على هذا ، اخلاق المنفعة
الدائية ؟

من المؤكد انه اذا ما نظرنا الى اولئك الذين لهم (قلوب شريفة)
فان لهذه الاخلاق ما تقوله . انها ستجعلهم يفهمون : ان الاختفاء
والنفاق ربما كان فيهما ظفرهم بالحياة ، ولكنهم سيفقدون فى نظر
انفسهم (تلك الكرامة) التى من أجلها ضحى (سيرانو دى برجرالك)
بنفسه . انهم سيحكمون على انفسهم باشمزاز اليم من انفسهم .
انهم لن يستطيعوا قط ، ان يحيوا . انه بالنسبة لأشخاص من هذا
القبيل ، أشخاص منحتهم الوراثة والثروة الضمائر الحية ، (للسعادة
مع الاثم) على الرغم ما اداء (باربى دوربلى) . ان مثلهم هو
تماما المثل الذى أورده (رينان) : (الموت ولا العار) .

لكن هل لكل الناس قلوب شريفة ؟ أم هل بلغت درجة العسافية عند الناس جميعا حد التآلم عند عمل الشر ؟ هل كل الذين تنفروا زمن الحرب أحسوا بتأنيب الضمير ؟ أكل الجبناء خزايا لأنهم جبلاء ، ان التجربة لا تدر ، في تمام وضوح ، الا على العكس . انهم ليسوا قليلين اولئك الذين تمتعوا بحياة اطول بعد الحرب او بعد الثورة ، لانهم عرفوا كيف يتوافقون مع مقتضيات الاحوال بأن يعيشوا مطووين صامتين . ومن بين الذين اختاروا تلك الخلطة كم هم اولئك الذين يلومون أنفسهم لوما عنيفا ؟ ومن منا لم يعرف من بينهم اولئك الذين يفخرون بعملهم هذا كما لو كان مفخرة ملحوظة ؟ وانه لحق الى حد كبير انه ، في مسائل الاخلاق والشرف ، يوجد العمى كما يوجد اولو الابصار . فهل يستوى الاعمى والبصير أم هل تستوى الظلمات والنور ؟

انه يؤكد ، ان مذهب المنفعة الشخصية ليس مذهباً زائفاً بكل ما فيه ، وان خصومه قد أفرطوا في رميه بتلك التهمة . انه يقود ، راسا ، الى الفضيلة كل من يملك ضميرا مهذبا حريا بأن يؤنب وان يشيب بالرضا الأخلاقي ، وكل من يملك استعدادات من العاطفة الرقيقة ، وميولا من الرحمة . انه يقود اليها ، بأسهل من ذلك ، من يكون قد فهم الطبيعة الحقبة للسعادة ، والتناسب العادل بين اللذات وظروفها ، والقناعة والاعتدال .

لكن هل مثل حبيج (دولباخ) و (بنتام) و (ستيوارت مل) يمكن ان تقنع داعرا مفعم الحلق بالخمير ، مفسودا بالبطالة ، سافلا منذ الفولة ، بأن منفعتة الحقبة هي في ان يسير على عكس ما كان قد تعود ، وانه يجب عليه ، من اجل لذات الفضيلة التي يجهاها ، ان يزهد في تلك اللذات الفظة السهلة التي يعرفها ؟ ان متمدينا في حالته الطبيعية يجد نفسه جد تعيس اذا ما اغتال احدا ، أو سرق أو ارتكب بعض الأخطاء . لكن هل يكون كذلك تعيسا اذا ما اخان

زوجته ، أو تغفل المكاسين في تهريب بعض السلع ، أو كذب للمجاملة؟ وكيف ندهش ، حينئذ ، اذا كان بعض افراد ، هم أنزل من الحالة الطبيعية ، لا يلومون انفسهم كلية على تلك الفظاظة التي نرى من في حالته الطبيعية يلوم نفسه عليها ؟ انهم لا يلومون انفسهم عليها، كما أن الرجل المحتفظ بتوازنه الطبيعي اذا ما كان في سن الستين هو لا يلوم كذلك نفسه على هفوات الشبيبة .

وبالاختصار نقول ان مذهب المنفعة الشخصية ليس مذهباً عديم القيمة . انه فقط جد متغائل ، وليس في تفاصيله قواعد للسلوك موثوق بها الى حد الكفاية . ان اطمئنان الضمير ، بالنسبة الى النفوس المهذبة تهديبا عاليا ، هو المطلب الاول . لكن هل كل النفوس عالية التهذيب ؟

مذاهب الواجب الخالص

ان الأسباب التي اوردناها آنفا ليست هي الأسباب الوحيدة التي اثارت عند خصوم مذاهب المنفعة ارتيابا عميقا حول مبادئها . ان هنا سببا آخر على جانب عظيم من الاعتبار . انه في الحقيقة قد احدث رد فعل ينم عن اشمزاز ، عند بعض العقليات ، ليس فقط ضد مذاهب المنفعة المائلة ، بل ضد جميع مذاهب الحكمة الأرضية ، وجميع المذاهب التي تستمد من الالهيات .

نحن نرى مثلا ، منقادا يلقي بنفسه في الماء . اننا نمتدح تضحيته . ولكن هانحن اولاء تكشف امرا كنا عن مثله غافلين ، هانحن اولاء نجد أن كل منقاد له دافع يبغيه . اذا كان منقادنا هذا قد ألقي بنفسه في الماء ، فان ذلك لانه يأمل في نوال المكافأة الموعودة ، وليس للواجب ولا للرحمة بالضحية . ولن ننقطع حقا من أجل هذا ، عن أن نقدر القيمة العادلة لعملية التخليص في ذاتها . ولكن شعورا يفرض نفسه علينا : ان هذا المنقاد لا يصل من القدر الى ما يظهر لنا انه يساويه . انه لم يخاطر بحياته الا من أجل (منفعة مادية) .

انه لم يصنع غير (صنيع التاجر) الذي مرن على التسليم والتسليم . انه لا أثر في عمله ، لا للخلقية ولا للفضيلة .

ان هذه الملاحظة لبينة . وكان ينبغي ان يكون فيها الكفاية ، في نظر بعض الاخلاقيين ، لصرف انظار فلاسفة الاخلاق الماثورة عن عرض الاخلاق على بساط البحث .

ان جميع أولئك الذين ابتدعوا مذاهب من تعاليم الحكمة الأرضية ، وفي الرميل الأول من بينهم اصحاب الاخلاق المنفعية ، قد ارتكبوا

جميعا نفس الخطأ . انهم طالما دعوا الناس الى السلوك على اساس:
(انتهج هذا السبيل لكى تحصل على السعادة ، واذا أنت لم تنتهج
ذلك السبيل الذى رسمناه لك فلن تصل الى شئ منها) . اليس
هذا دعوة الى الاخلاقية فى نظير أجرة تقدم ؟

وحتى اولئك الذين أسسوا الأخلاق على اعتبارات دينية لم
يفضلوا الآخرين بأن يعملوا لتجنب هذا الخطأ . انهم هم كذلك
ينتهون ، دائما ، الى ان يقولوا لكل انسان : (كن فاضلا ، لانك اذا
كنته فسوف تنال مكافأتك من يد الله . وان لم تكنه فسوف تنزل
بك عقوبته الصارمة) . اليس ذلك تحريضا له ، أيضا ، على ان يكون
مثل منقذنا هذا : يسلك السلوك الفاضل فى نظير ثمن يقبض .

بالها من طريقة عجيبة ، حقا ، ان يدعى الى الأخلاق بدفع
الناس الى اتيان أعمال عادلة وطيبة بناء على اسباب ودوافع نتيجتها
الصريحة هى ، بالضبط ، تصغير قيمتنا الاخلاقية ، او اسقاطها !
وكيف ندهش ، بعد هذا المشهد العجيب ، اذا ما رأينا ارواحا
ثائرة ؟ وكيف ندهش اذا ما رأيناها تنقب عن مذاهب أخرى ذات
طابع جديد ؟

ان هذا الاهتمام قد بدأ واضحا كل الوضوح ، عند (كانت)
واتباعه .

لكن والحق يقال ، يجب التنبيه على ان (جان جاك روسو)
من قبل (كانت) ، قد أبرز فى الأخلاق آراء تعتبر هامة ، وغريبة
على العصر الذى كان يعيش فيه .

وانه فى العصر الذى كان يبدو فيه ان فلسفة (لوك) قد ربحت
القضية ، حيث كان اكثر الفلاسفة يرفضون ان يسندوا الى الفرد
اى استعداد فطرى ، قد نادى (جان جاك روسو) بأن الفرد يملك

ضميرا اخلافيا يحمله منذ ولادته . وان افراد الحيوان تملك غريزة
نظرية توجهها وتقودها . وانه لا احد قد كان علم كلب (روسو)
ان يطارد الخلد وبقته بينما هو لا يأكله . ان الناس ، من الناحية
الخلقية : مزودون بتلك الغريزة الفطرية ، كما هو النسان في الحيوان .
ان لهم حاسة تدرك الخير والشر تظهر عند اول فرصة : ذاك هو
الضمير الأخلاقى ، (الغريزة الالهية ، والدليل الثقة الذى لا يخطئ) .
ولكى يسلك المرء سلوكا خيرا يكفيه ان يستنصحه . انه يوحى الينا
الواجب دون تشريع آخر . وفى الأخلاق كانت القاعدة المأثورة هى
الامثل . اما اذا اريد جعل الأخلاق علما فما ثم سوى شيئين : ان
نشرح وصايا الغريزة الأخلاقية التى تتحرك فيها بعبارات تكون
منها قواعد ، ثم نستخلص منها بمنطق استنتاجى نتائج لجميع
الأحوال . وانه لا حاجة الى العلم والفلسفة لكى يكون المرء حكيما
وقاضلا . ان الإلهام والادراك الطيب لكفاية ، ان الاول يقدم المبادئ
والآخر يستخلص النتائج .

فقط نجد (روسو) لم يتحرر تماما من الاعتبارات المتعاقبة
بالمنفعة . لكى تكون سعيدا ، فانه لا يكفى ان تطيع وحى الضمير فى
جميع الأحوال . ان هذا موضوع قد اخطأ فيه المنفعيون او وقعوا
فى المبالغة . لكن على الأقل هم أدركوا الحقيقة فى نقطة رئيسية :
كل امرئ يهمل نصائح ضميره يحكم على نفسه بالنعاسة ولن يتيسر
له لا الصفاء ، ولا الراحة ، ولا الرضا الأخلاقى . ان جميع المسرات
ستموت فى قلبه ، كما تصير اطياب الاطعمة ممجوجة (فى نظر من
يجد المرارة فى فمه) .

واذن ، فالانسان الفاضل لن يسلك دائما بحسب منفعة المادية
بل ان مايعمله يكون دائما فى وفاق مع منفعة الأخلاقية . ان السلوك
السيء معناه ان يحكم المرء على نفسه باليأس الصادر من احتقاره
لنفسه . اما السلوك الخير فمعناه ان يحقق المرء لنفسه ، حتى حال

بؤسه ، سرورا لا يوصف مصدره اعتزازه بنفسه . واذن ، فالرذيلة
بادق تحليل ، ليست الا حسابا رديثا ، والفضيلة ليست الا حسابا
طيبا . واذن ، لس كل مبادئ مذهب المنفعة يعد باطلا .

انه في هذه المسألة يخالف (كانت) (جان جاك روسو) . ان
(روسو) قد ادرك احد عناصر الحقيقة الأخلاقية . ولكن هناك
عنصرا آخر لم يقطن له . ان (كانت) هو الذى يسد ذلك الفراغ
او هو يعتقد أنه سيسده بنزعته البروتستانتية البروسية التقية .

مذهب (كانت)

قبل كل شيء نرى أن موقف (كانت) من المسألة الأخلاقية موقف صريح جدا .

إن كتابه (نقد العقل النظري الخالص) يؤدي ، كما رأينا ، إلى نتيجة رئيسية : أن أية ميتافيزيقا لا يمكن أن توضع في وضع علمي قط . أن أية منها لن تستطيع ، أبدا ، أن تظهر قضاياها الجدلية كمبادئ مسلمة ، ولا أن تبررها (كقاعدة تجريبية) . وأن الفلاسفة الذين يدعون بناء تعاليمهم الأخلاقية على الميتافيزيقا ، الهية كانت أم الحادية ، قد حكموا على أنفسهم بالفشل .

ومن ناحية أخرى ، نجد (كانت) بسبب طبيعته الخاصة ، وبسبب التربية التي نشأ عليها ، قد رفض أن يؤسس الأخلاق على اعتبارات منفعية . السنا ؛ اذ ندعو المرء إلى الفضيلة عن طريق حساب المنافع ، كما أوضحنا ، إنما نحرضه على أن يمارسها بناء على بواعث ليس لها من نتيجة مباشرة إلا ما يمحق الفضيلة ؟ ولهذا يبدو أن الغرض الذي يريده المنفعيون إنما هو مستحيل .

إن الأخلاق يجب أن تكون علما . والعلم لا يكون علما إلا بقوانين عامة . بينما اللذة والالم يتعلقان بالاحساس . والاحساس هو على العموم شخصي . فمن ذا الذي يستطيع ، إذن ، أن يقول : أن العمل الفلاني يقود حتما إلى السعادة كل من سيلزم نفسه بالقيام به ؟ ومع ذلك فهذا هو صنيع المنفعيين . كانوا يجسرون عليه لو كانوا قد فكروا جيدا ؟

إن المسألة التي يتعين على (كانت) أن يبحثها ، هي ، إذن ، وجد محددة . واليك بيانها : أن الغرض هو أن يضع للأخلاق أساسا

هو في نفس الحين عقلى ومجرد من كل اعتبار منفعى . ولقد اعتقد (كانت) ان الأمر في حيز الإمكان ، وانه ، من أجل ذلك ، قد ادخل على الفلسفة تصورا يعتقدوه انه اخترعه ، ذاك هو (العقل العملى) . انه سيكون في غير حدود المنطق ان يعصى المرء ذلك العقل ، كما قال ذلك أحد شراح (كانت) ، واذا ما أمكن أن نقرر هذين المبدأين فإن يكون أمامنا ، بعد ، صعوبة :

١ - ان هذا العقل ، بطبيعته ، وبسبب انه هو ، له أواخر عملية .

٢ - ان أوامره هذه تتلخص في بعض قواعد واضحة .

وفي هذا المنحى يتركز مجهود (كانت) .

انه يبدأ بتقرير ظاهرة من الظواهر النفسية . ان كل العالم يتفق على هذه الحقيقة الأساسية : ان الشيء الوحيد الذى يجب أن يكون خيرا تماما انما هو (الإرادة الخيرة) . وما تلك الإرادة الخيرة التى تجذب نحوها جميع مظاهر التقدير ؟ ان الدليل على أن إرادة ما هى إرادة خيرة ، ليس هو النجاح فى عمل من الأعمال . ان خير إرادته فى هذا العالم ربما كان نصيب صاحبها أن لا يوفق فيما أراد ، فلا ينجو غريق أراد أن ينجيه ، ولا يتصالح قوم أراد أن يصلح ذات بينهم . ان الذى يحدد معنى الإرادة الخيرة انما هو شيء آخر . انها العزم على أن يحيط علما فى جميع الأحوال بما يجب عليه أن يعمل . انها إرادة تنفيذه (باستخدام جميع الوسائل التى يملكها) . تلك أولى الخطوات فى التحليل الاساسى . انها ستقودنا الى هذه النتيجة : ان مبدأ الإرادة الخيرة لا معنى له الا بالقياس الى ما (يجب علينا فعله) ان ذلك المبدأ ، حينئذ ، ملازم لمبدأ الواجب ومتساند معه .

لكن حينئذ ما تلك العناصر التى يحويها مبدأ الواجب هذا ؟ لنحلل ذلك المبدأ . ونحن وإجدون فيه عنصرين .

ان الواجب هو مبدئيا (امر صريح) . والامر احسد صبغ الفعل الزمانية . وتلك الصيغة يستعملها من يأمرنا بان نعمل شيئا . فقط ، هذه الصيغة لا تستعمل دائما بطريقة واحدة :

في اكثر الاحيان يكون الامر شرطيا او احتماليا (غير جازم) . انه لا يأمرنا بعمل شيء الا اذا كنا نريد من ورائه غاية . مثلا : (اذا ننت تريد ان تعرف القواعد الرياضية فادرس الجبر) .

اما في احوال اخرى ، فانه يأمر بدون شرط . انه يدل اذن على امر مطلق (لا تقتل ، لا تسرق ، لا تكذب) .

ان خاصية الواجب ، بالضبط ، هي ان يتجلى في صورة اوامر من النوع الثاني . انه الزام ، انه طلب ، انه : (يجب عليك) .

لكن ذلك ليس كل شيء ؛ انه في الحين الذي نستشعر فيه واجبا نجد انفسنا مأخوذة بشعور آخر واضح كل الوضوح ، ان الواجب الذي تشعر به ليس فرضا علينا وحدنا ؛ انه فرض على كل كائن عاقل يوجد في ظروف كالتى نوجد فيها . انه سيفرض : من بعد على كل انسان سيكون له حال مطابقة لحالنا . وما معنى ذلك؟ معناه ان اى واجب لا يتمثل في نفوسنا الا اذا كانت له قيمته العالمية ، قيمته في نظر كل كائن يعقل ، سواء اكان ذلك في الحاضر ، ام في الماضى ، ام في المستقبل .

والآن ما الملكة التى تختص بها هو عالمى ؟ ليست هى نفس ما نسميه العقل ؟ وما دمننا نحس في داخلنا اوامر تتمثل لنا في شكل التزامات عالمية فلننظر ، اذن ، اليها كنتيجة تصدر عن العقل ، او انها مظهر له . ولذا يستنتج (كانت) ان العقل له خاصية (العهل من تلقاء نفسه) . وعنه ينشأ ذلك الالتزام الذى ينطوى في معناه السامى ذلك المبدأ : اعمل دائما بحيث يمكن ان يكون وحى ارادتك قانونا عاما . يعنى : اعمل بحيث يمكن ان يسير جميع الناس

حسب ذلك الوحي الذى هو من تشريعها الخاص دون أن ينشأ عن ذلك أية استحالة منطقية . ذلك هو القانون الأساسى الذى يوحىه العقل (العملى الخالص) . أنه (مقرر داخل نفوسنا من تلقاء نفسه) . أنه (من قبيل المسلمات الرياضية ، غير قابل للبرهنة . ولكنه مع ذلك واضح ومقنع) . أنه يخاطبنا بمثل (صلصلة الجرس) . ولو أننا طلبنا الى هذا العقل لماذا كان هكذا (يعمل من تلقاء نفسه) ، فإنه سيحبينا بلا تردد : (تلك هى ارادتى) (وذلك هو أمرى) .

هكذا المبدأ ، وتلك هى النتائج :

النتيجة الأولى تتعلق بالتمييز بين ماسماه (كانت) المشروعية من جهة والأخلاقية من جهة أخرى . لنفرض أن انسانا أراد ان يسرق . أنه ، اذا ما استسلم لشهوته ، يكون عمله بعيدا عن المشروعية وعن الأخلاقية معا . ولنفرض الآن أنه امتنع عن السرقة . أنه ، بذلك ، يكون قد حقق المشروعية ، لأنه سلك مسلكا مطابقا للقانون . لكن هل هو ، لهذا السبب ، يعتبر متصفا بالأخلاقية ؟ علينا هنا أن نمحص الأسباب التى من أجلها يمكن أن يمتنع انسان عن السرقة انها بالطبع ليست من نوع واحد . أنه قد يمتنع عن السرقة خوف سطوة الجرس الأرضى ، أو خوفا من الله الحارس السماوى ، أو خشية أن يفقد اعتباره عند أولئك الذين يعيش معهم فى بيئة واحدة ، أو لأنه استحضر قبل العمل ، فى خياله ، ماس يكون من ألم ينزل بضحيته التى يستشعر نحوها شيئا من الرحمة ، أو لأنه يخشى تأنيب الضمير ، وأخيرا ، قد يكون المانع أن يقول لنفسه : « ان واجبى هو الا اسرق » يجب أن احترم هذا الواجب لأنه هو الواجب ولأن العقل العملى هو الذى أمرنى بطاعته (. . . . هنا يقول (كانت) ان من يمتنع عن السرقة لواحد من الأسباب الخمسة الأولى هو ، فى الحقيقة ، داخل القاعدة من حيث انه مطيع للقانون . ولكن عمله ، مع ذلك ، يبقى عاريا عن صفته الأخلاقية ان لم يكن له من دافع ، فى سلوكه هذا ،

سوى الحساب الشخصى ، ومراعاة المنفعة ، وارضاء الأنازية .
أما الذى يعد مسئلكه على سنا الأخلاق فهو الذى امتنع عن السرف .
احتراما للواجب ، اعنى خضوعا للعقل . انه لقرر أن لا فضيلة يأتى
بمجاهدة النفس ، ومن غير أن (تتغلب الإرادة على الطبيعة) كما أنه
لاسمو بدون هذا التأدب النفسى الذى به يباح للمرء أن يتبث ، على
امر بينما رغبته تدفعه الى سواه . انه بهذا الاعتبار يبدو ذا أهلية
وجديرا بالمدح ، وذا سمو أخلاقى . ومن هنا نأتى هذه العبارة
المشهوره : « انه لا يكفى أن يعمل المرء واجبه ، بل عليه : ايضا :
أن يعمل بهدافه انه الواجب » .

ومن هنا أيضا تاتى هذه التكملة : أن امرأ لن يكون ذا خلقية
فى عمله مالم يكن يحمل بين جوانحه من القوى الضرورية ما به يرفض
فى شمم ، كل مسايرة لتزعات طبيعته . وانه لكى يكون المرء ذا
خلقية فانه يجب أن يكون قادرا على أن يسيطر على ميوله بفكرة
عقلية مجردة ، دون أى دافع حسى ، وأذن فان موقفا كهذا يستدعى
كشرط أولى : حرية الإرادة . وكيف يتصور ، بدونها : أن نختار
بأنفسنا قانون السلوك الذى نسير عليه ؟

وكيف يمكن أن تظهر فينا كقوة مستقلة ؟ أن الإصرار على طاعة
شريعة الواجب ، وعلى الخضوع لها باحترام خالص ، دون أى سبب
آخر ، وعلى أن يضحى فى سبيلها بكل الرغبات وبجميع الشهوات
النفسية ، لهو ما يضيف على الإنسان قيمته الأخلاقية ويلبسه تاج
عظمته . وأن جميع ذلك ليستدعى تأمل المرء لضبط نفسه
بمزيمة حرة .

وأيضا عندما يتصف سلوك المرء بأنه صادر عن حرية واحترام
لا بعده مطابقا لشريعة الواجب فلن يكون ذلك خلقية صحيحة الا اذا
كان عالما تماما بما تفرضه تلك الشريعة .

وفي هذا المقام ايضا يعتقد (كانت) أنه وجد الدواء المطلوب .
(ن (جان جاك روسو) كان من قبل قد قال بقدرسية الضمير . غير
أن مبالغاته في ذلك التقديس وهنت موقفه أمام خصومه في الرأي
من اتباع (موتيني) الذين اظهروا ، على صورة من الخبث والدهاء ،
اختلاف الاخلاق تبعا لاختلاف الازمنة والامكنة والاشخاص . أما
(كانت) فقد اعتقد انه تخلص من مثل هذا النوع في النقد ، لأنه
راى ان في جميع الضمائر عنصرا لا يتغير : هو نفس الالتزامات
الإخلاقية . ان تلك الالتزامات قد تبدو أحيانا في صور مشوهة ،
بيد ان النداء الخير للضمير هو فيها ثابت لا يتحول أبد الدهر .

ان كلمة (واجب) ليس لها من معنى في كل زمان ومكان الا انها
التزام عام . ومن هنا يبدأ (كانت) طريقه . انه يستخلص من هذه
الملاحظة الأولية ثلاث قواعد للسلوك . وعلى هذه القواعد يقيم الدعاائم
الأساسية لفلسفة الاخلاق الخالدة .

انها قواعد تبدو لعينيه متكافئة . وهى مظاهر أخلاقية مختلفة
تعبّر عن حقيقة واحدة لاتتغير .

ان أولى تلك القواعد هى ماذكرناه آنفا : أعمل بحيث يمكن
أن يكون عملك الصادر عن وحي ارادتك قانونا عاما .

اما الثانية فهذا نصها : انظر الى الانسانية دائما ، ان في شخصك
وان في غيرك ، كما لو كانت غاية . ولا تنظر اليها كما لو كانت
وسيلة .

واما القاعدة الثالثة فتتلخص في هذه الكلمات القلائل : اجعل
ارادتك حرة دائما وكمصدر للتشريع العام .

ان استعمال هذه القواعد يبدو ، في نظر (كانت) واضحا
وضوح القواعد الرياضية . وان عرض بعض المثل ليكفى لأن يصيرها
واضحة بولية .

مثلا : هل يستطيع ان انتل نفسى ؟ لا . وليجرب وضع العبارة
الآتية فى قاعدة تتخذ مبدأ للنشريع العام : (يجب على جميع الناس
ان يقتلوا انفسهم) ، ولنفرض ان الجميع قد نفذوا هذا المبدأ ، فلى
يكون هناك جماعة ، واذن فتشريع كهذا يصبح مستحيلا فى المنطق
بقدر ماهو عقيم - هل لى ان اصبح ذا عبيد ؟ لا . ان شراء العبيد
واستخدامهم فى صورة بهائم يكون معناه اننا ننظر الى اشخاصهم
كما او كانوا وسائل ولم ننظر اليهم كما لو كانوا غايات تحترم لذاتها .
هل لى ان اكذب ؟ لا . لانى حين اكذب اكون قد اتخذت من صفة
الانسانية فى شخصى وسيلة لنيل اوطار ، او للفرار من اخطار ، وفى
هذا اكون قد جعلت شخصى وسيلة لا غاية . ولنفرض ، ايضا ، ان
مجتمعنا يطبق فيه كتشريع عام هذه المادة : (يجب على الجميع ان
يكذبوا) . ان هذا التشريع ، حينئذ ، يواجه الاستحالة المنطقية . لانه
لا احد يكذب الا لى يخدع ، فهل يمكن لانسان ان يرضى لنفسه
بعد هذا ان يكون ضحية فينخدع لاية كلمة ؟ تلك طريقة استنتاجية
بمساعدها اسس (كانت) مذهبا كاملا للتشريع والفضيلة .
ولنضيف الى ماتقدم ان (كانت) قد مزج هذه المبادئ ببناء له
قيمه اطرى به العقائد الدينية : اننا نلمس فى داخلنا شريعة الواجب
واذن فمن المحتم ان تكون احرارا . والا فاننا لن نستطيع ان نكون
فى وفاق معها .

كما انه من المحتم ايضا ان تكون الروح خالدة ؛ اذ بدون ذلك
لن يتيسر لنا الزمان الكافى لتحصيل الكمالات التى تقتضيها شريعة
الواجب هذه .

وكذلك نجد من المحتم الجزم بوجود الله ، وبدون وجوده لن
يتحقق الخير الاعلى الذى يستدعى التلازم بين السعادة والفضيلة
والذى نحس اننا بحاجة الى ان نتصل به . وما ثم شك ان عالمنا
المادى هذا بما فيه من ظواهر حسية لن يتاح فيه لضميرنا ، وهو
لا يرى فيه الا من خلال المكان والزمان ، ان يكون من الاشراف بحيث

يبدو له ان الحرية ، وخلود الروح ، والتلازم بين السعادة والفضيلة امور مؤكدة . ان هذه الامور يمكن ان توجد وتثمر في ذلك العالم المينافيزيقي الذي هو اسمى مما تصل اليه مداركنا . لنعقد ، اذن ، انها توجد في ذلك العالم وتؤتى فيه ثمارها ، حقا ، لاننا نشعر في داخلنا بشريعة الواجب ، وهذا الواجب يستلزم ان يكون في وسعنا نلبية ندائه وطاعة اوامره .

واخيرا ، يقرر (كانت) اننا نكون مخطئين اذا لم نعتقد في مسلمات الدين التقليدية . هذا الى ان وجود القانون الاخلاقي في انفسنا يوحى هو نفسه بهذه العقائد ويبررها . ولكن هذا القانون لا يستمد سلطته منها . لان سلطانه مستمد من ذاته هو لا من هذه المعتقدات .

ان هذا المذهب له شهرته المستفيضة ؛ كما انه كان له اثره في نفوس الكثيرين على اختلاف مشاربهم من امثال: فخته ، وبرودون ، وسكريتان ، ورينوئيه . ومع ذلك فقد اثار حوله نقدا حادا .

ان مبادئه هي وحدها التي تعيننا هنا . ولنترك جانبا خضم المناقشات الثانوية . انها ليست قليلة . ولنبه على ان هذه المبادئ قد ورطت (كانت) باستلزامها نتائج لا ترضى ضمائرنا اليوم : انه يلزم على هذا ، مثلا ، الا يكون هناك داع لعقوبة مجرم لا بقصد اصلاحه ، ولا بقصد ارضائه ، لان في هذا ما يجعل من شخصه وسيلة لا غاية . وايضا لن يمكن التسامح في اى نوع من انواع الكذب ، لا الكذب للمجاملة ، ولا الكذب للعظة ، ولا الكذب التهذيبي ، ولا الكذب في سبيل الوطن ، ولا الكذب الذى يعد بطولة بوسموا . وانه يلزم من هذا ان يكون الكذب محظورا على حتى بصدد برىء لجا الى حماى ثم جاء جلادوه يطالبونني به . لاني اذا كذبت منكرا وجوده عندي اكون قد اتخذت من شخصي وسيلة ولم انظر اليه كغاية .

ان مثل هذه الصرامات الأخلاقية لجديرة ان تملأ نفوسنا ضيفا وحرجا ، انها لتثيرنا أكثر من حيث ان (كانت) لما رغب في ان يستخلص من مبادئه هذه نتائج لا تحتملها ، جعل هذه المبادئ تنطق بما يريد ويشتئى ، مستعملا في ذلك ذلاقة لسان مذهشة . ومن ذلك مثلا ان (كانت) لما اراد ان يبرر اغانة المنكوبين رجوع ، ظاهرا ، الى قاعدته الأولى . لنفرض ان جماعة من الجماعات قد اتخذت كمبدأ للتشريع هذه المادة : (يجب ان لا يفيث أحد إحدا بأية حال) . ان (كانت) كان من الواجب عليه ان يقرر ان مثل هذا المبدأ التشريعى يستلزم الاستحالة المنطقية . بيد انه يخترع شيئا آخر من ابتكاره ، يقول : (لنفرض اننا كنا نعيش في مثل هذه الجماعة واننا كنا فيها من المنكوبين ؛ اننا سنكون ، في هذه الحالة ، من اول الضحايا ، لأنه يخف الى غوثنا أحد) . اهذه هي الاستحالة المنطقية المدعاة ؟ مثل آخر : انه ، بحيلة تكاد تكون من نوع الكوميدي ، قد اظهر ان الزوجين في حالة الزواج الشرعى يكونان قد نظر كل منهما الى الآخر كفاية لا كوسيلة . اما في المعاشرة الحرة فان الخليطين يكونان قد اتخذ كل منهما صاحبه وسيلة لا غاية ! ان (كانت) بمثل هذه الطرق ، يعطينا مثالا عجيبا لما يستطيع المنطق ان يفعل ، ان لم يكن بدافع الشهوات ، فعلى الأقل بدافع مسايرة الأوهام الباطلة ، وذلك فن لا شعورى بدون شك ولكنه وايم الحق ، مذهش ، فن استعمال منطق سوفسطائى ومضحك لكى يستخرج من القواعد الموضوعة ما كان قد اريد بناء على رغبة نفسية سابقة ان يستخرج منها .

لكن ليس هذا هو أهم ما يعنيننا . ان الذى يعنيننا هو الموضوعات الأصلية للمذهب (كانت) . تلك الموضوعات التى يبدو لنا انها بالامتحان والتمحيص ، ستكون موضع الشك .

ولنتأمل ، أولا ، تفرقة بين المشروعية والأخلاقية . ان هذا التفریق ، في بعض نواحيه ، حق لا ريب فيه . ولكنه ، مع هذا ،

ليس من بنات افكار (كانت) . ان هذا الذى لايمارس أعمال
العدالة والرحمة الا خوف عقوبة أو طمعا فى مكافأة خارجية ،
كخوف المشنقة أو الطمع فى وسام ، وخوف الجحيم أو الطمع فى
الفردوس أو خوف احتقار الناس أو الطمع فى احترامهم ، ليس
هو من يصلح لأن يكون رجل اخلاق . ولقد ادرك (سبينوزا) هذا
المعنى من قبل وتكلم فيه . وليس (كانت) الا مرددا له وحاكيا .
بيد أن (كانت) لم يقتصر على هذا بل أبعد السير وامعن فى
الطريق . انه ليرى ايضا أن أولئك الذين يؤثرون العدالة والرحمة
بدافع العاطفة الطيبة أو بدافع الغيرة أو خوف تانيب الضمير ،
أو الرغبة فى ان يكونوا مسرورين بحظهم الخلقى هم ، ايضا ، لاخلق
لهم ، ياله من تفسير عجيب !

ان أرسطو قد ذهب الى عكس هذا . ان المرء ، عنده ، لا يكون
عادلا حقا الا بقدر ما يكون مسرورا بأنه عادل وأنه ليكون أكثر عدالة
كلما كان أوفر احساسا بالتعاسة اذا ما أخطأ يوما هذا الوصف .
وقد أعلن ذلك (جان جاك روسو) اذ يقول : ان هذا الذى
يراعى فى سلوكه ان يجتنب وخذات ضميره وان يحتفظ بصفاته
الداخلى يكون خاضعا لفائدته الادبية ولكن ذلك لن ينال من فضيلته
لا فى قليل ولا فى كثير .

كما أن الشاعر (شلر) قد أعلن هذه السخرية : (انى لأشعر
اننى أجد سرورا كلما اسديت لجارى معروفا ؛ ولذا أشعر بقلق عظيم
لخوفى على خلقتى) .

من ، إذن ، المحق هنا ومن المبطل ؟ ايتحتم ان نقول انه (كانت) ؟
ايجب ان نحكم بأن العواطف الطيبة تذهب بخيرية العمل ؟ انا
لنخشى ان يكون مذهب كهذا قد بنى على خلط خطير العاقبة بين
الكفاية والفضيلة . ولنفرض اننا بازاء رباعين يتعين على كل منهما
ان يحمل بذراعه المبسوطة مازنته مائة كيلو ، ان احدهما يتناول

الحمل ويرفعه كما لو كان ذلك غير شيء ، أما الآخر فلا يرفع
الابعد معاناة وعرق من دم وماء ، ولكنه في النهاية ، يفوز ببقيته .
أيهما يكون أقوى ؟ الأول هو الأقوى بلاشك . لكن أيهما صاحب
الجدارة ؟ انه الثاني ، ولا ريب ، لانه صارع طبيعته وتغلب عليه
ضعفه في النهاية .

وايضا ، لنفرض ان حلية كانت ملقاة على نضد ، وان احده
الناس قد مر بها ، وانه كان متين الاخلاق فلم يلق اليها بالا .
انه لم يفكر في احتيازاها . بل كل ما استرعى فكره هو ان ترك
حلية مثلها ، هكذا ، يعد اهمالا . اما الآخر فحين مر بها التفت
ووضعها في رجليه . انه كان يخرجها ثم ينظر اليها ، ثم يعيدها
الى رجليه . وبعد صراع نفسى تغلب على ميله الذى استولى عليه
بعض الوقت فتركها . اى هذين الآن ، افضل ؟ اننا لن ننكر
مهما كان سلطان (كانت) ان الاول هو الأفضل ، انه هو ذلك
الذى كان سيصير تعيسا لو اقدم على فعل الشر ، ومن اجل ذلك
لم يفكر حتى في ان يهم به . لكن أيهما صاحب الجدارة ؟ اليس
هو الثانى ؟ ألم يكن ذا شجاعة وذا عزيمة في صراعه ضد نفسه ؟
والآن لنفرض ان امامنا حدثا بحاجة الى التربية . على اى
الخطتين يجب ان ننشئه ؟ انؤثر ان يكون من صحة الخلق والبعده
عن الشر بحيث لا تفاجئه عادة الميل الى الاثم قط ؟ ام نؤمل ان
نراه دائما مبتلى بالجرائر كى نتحصل له ، بالمرانة المستمرة
على مغالبة ميوله ، جداراته الاخلاقية ؟ ايه اينها الخلقية ...
كم فيك من طلاس ومعميات !

ولكن هذا ايضا يعد هينا . ان الحيرة كل الحيرة لهى في تصور
العقل العملى . ان امرأ قد يبدو لنا مجنونا او معتوها في حالتين :
١ - حينما يتخذ وسائل مضحكة لكى يدرك غاية من الغايات
وذلك كأن يقطع أنفه او أذنيه مثلا ، لكى يكون جميلا .

٢ - حينما نراه يقوم بأعمال دون وجود الحامل عليها . كان يثب فجأة فيجلس فوق منضدة ، أو أن يعوى ، أو يأتى بحركات مضحكة .

ولنبدا من هذه النقطة فنسأل العقل العملى لماذا يوجب علينا هذا الذى يوجب على رأى (كانت) . ان (كانت) يوجب هنا : ان العقل اذا وجه اليه هذا السؤال فان جوابه يكون دائما هكذا (هكذا اريد ، هكذا افعل) . ولكن حينئذ لا بد من أحد أمرين : اما أن هذا العقل الذى نحن بصدد الكلام عنه لديه اسباب للزامنا بما يلزمنا به ، ولكنه يرفض أن يطلعنا عليها ، شأنه شأن حاكم مستبد ، واذن يكون وضعه لا منطقيا . ثم اليس هو حين يدعونا الى طاعة مالم نفهمه ، انما يدعونا الى اتخاذه مبدءا جدي مخالف للمنطق ؟ - واما أن هذا العقل ليس لديه من سبب للزامنا بما يلزمنا به ، وحينئذ هل يمكن أن يقال أنه يصدر ما يصدر عن «منطق ؟ وتصفه هذا هل يكون عقلا ؟ أم هل يكون جنونا ؟ ان هذه لورطة لا مخرج منها يبقى محبوسا فيها كل ماقرره (كانت) فى مبدء العقل العملى . ان الأستاذ (ا . فوييه) قد أبان هو أيضا عن ذلك اذ يقول : ان (كانت) قد هدم مذهبه هذا دون شعور بجملة ساخرة : « اننى اسمع فى كل مكان قائلا يقول : لا تستشر عقلك . الضابط يقول لا تستشر عقلك بل اطع الامر والجانى يقول لا تستشر عقلك بل ادفع ما عليك ، والقسيس يقول لا تستشر عقلك بل آمن واعتقد » . ولكن هنا نسأل (كانت) : وما الذى يقوله «العقل العملى اذا لم يكن ما يقوله هو نفس ما قد رآه (كانت) من قبل ، مثيرا للضحك والسخرية ؟ . (انا آمر فاطيعوا) . لكن ثاذا تأمرنا بما تأمرنا ؟ هنا تتجمع المشكلة ، و (كانت) لم يوفق قط لها .

واذن فيجب أن لا يعد قليلا ما كان من تناقض (كانت) كما نبه على ذلك استاذ « يريشار » . انه بنقده العقل النظرى ، قد

قضى على كل أمل لاقامة قواعد ميتافيزيقية للاخلاق الدينية الماثورة .
إنه سيكون من المحتم اذن ، أن يؤدي ذلك الى هذه النتيجة :
يجب أن تزهد الأخلاق في قاعدة الالهام والاستنتاج النى البسها
التعليم الدينى ثوب المنطق والعقل . لكن « كانت » ما كان يريد
ذلك . انه ليدعى أنه صان للاخلاق اسسها . ونتائجها : وحفظ
عليها لهجتها الامرة . ومن اجل هذا يجب أن تكون لمبادئها الأولية
قدسية تجعلها بمعنى من المساس بها . ان صنيع (كانت) هذا
انذى يبدو أنه عمل لاشعورى لهو أشبه بما روى في كتاب (يوميات
شارل التاسع) الذى ألفه (مريميه) ، عن ذلك الذى أراد أن يأكل
يوم الجمعة المقدسة دجاجة فقام بتعميدها سمكة قبل أن يأكلها .
أجل لقد صنع « كانت » نفس هذا الصنيع . أن « كانت » رأى
أن كلمة « العقل » كلمة لها قدسيتها الماثورة ، وعظمتها التى
تستدعى الاحترام . بيد أنه نسى أن (العقل) لم يستمد هذه
الصفة الا من الفلسفة التى تعتبر العقل طائفة من الحقائق الخائدة
التي كان العلم بها يعد ، عند بنى الانسان ، منحة قدسية من الله .
انه نسى أن نقده للعقل النظرى قد افسد الى حد كبير مثل تلك
العقيدة . وهكذا نرى أنه قد تآنى للعقل ان يظفر : بعد جهود
(كانت) بصفة عملية أساسية . وهكذا نرى المبادئ التى أراد
أن يثبدها عليها القواعد الأساسية للأخلاق قد استحالت الى
نتائج يدل أن تكون أسسا . وهكذا نرى أن ذلك البناء الذى تعودت
الانسانية أن تضعه موضع التقديس لأسباب متضاربة لم يبق له
من قيمة أكثر من أن يستخدم فى أمور تافهة ، لأنه قد فقد ما كان
له من معنى . ايه ايها العقل العملى ، ايها السلطان الذى لا يتجلى
فى أكثر من كلام ! ..

مذهب أوجست كونت

ان هذا الذى قد حاوله (كانت) واتباعه من تجريد الأخلاق عن كل اعتبار منفعى قد حاوله أيضا (أ. كونت) وان يكن قد سلك اليه سبيلا آخر . ان هذا المذهب يجب أن يكون أساسا لما يسميه (أ. كونت) : (ديانة الانسانية) ، تلك الديانة التى يجب أن تصبح ديانة الجمعية الانسانية الجديرة بأن تسمى (الجمعية الوضعية) .

ان مبدأ الأخلاق التى ييشربها (أ. كونت) يتلخص كله فى هذه العبارة : « عش من أجل غيرك » . أن هذا المعنى سيبدو مرسوما على رايات المذهب الوضعى . ان تعاليمه تتجلى فى منهج من النظام الاجتماعى : « الحب هو المبدأ والنظام هو القاعدة والتقدم هو الغاية » .

ان مذهبا كهذا ليختلف اختلافا بينا عن مذهب « كانت » . ان مذهب « كانت » يرى أن العواطف مفسدة للخلقية . وان الشيء الوحيد فيه الذى يبدو أنه قد تجافى عن الأذى انما هو احترام القانون لأنه القانون . أما عند (أ. كونت) فالحق هو عكس ما رآه « كانت » . ان (أ. كونت) يقرر ان رقة العاطفة هى منشأ الحب ومصدره . وانها هى التى يجب أن ينتظر منها الجميع الوان التراحم والتعاون والتضحيات . وهى التى يجب أن تنمى فى قلب الطفل منذ أيامه الأولى . انها هى التى ستحقق الروح الاجتماعية الحقيقية التى هى إيم العصر الاجتماعى الحقيقى .

واذا كانت المرأة هى أفضل صورة للانسانية ، فذلك لأنها هى ارق النوعين الانسانيين عاطفة وأوفرهما حنوا .

ان (ا . كونت) مقتنع كل الاقتناع بأن مذهبه يعد مناقضا
للمذاهب المنفعة والاخلاق المسيحية .

ولقد كان « ا . كونت » ، كلما سنحت فرصة ، يوجه اللعن
والسباب الى (هلفتيوس) ، كان يقول مخاطبا (هلفتيوس) : (ان
تعليم الأفراد ان الاخلاق هي على قاعدة « اعملوا من أجل غيركم »
انما هي خير وسيلة تستطيعها لكي تعمل من أجل شخصك) ، ان
هذا المذهب مشئوم . ان الغاية التي تريدها الاخلاق هي وجوب
تنمية الغيرة في نفوس الأفراد الى اقصى حد فيالها من وسيلة
عجيبة ان يقال لهم : (تعلموا الاصغاء الى انانيتكم ، فان هذا
سيجعلكم غريبين) . ان هذا ليشبه تحريضهم على ان يكونوا فضلا
بأن يسلكوا دائما متباعدين عن طريق الفضيلة .

وعلى الرغم من الاعجاب الذي كان (ا . كونت) يبدية نحو
النظم الكاثوليكية الدينية فانه كان ينحى باللائمة على الاخلاق
الدينية . كان يقول : ليست دعوة الأفراد الى ان يفكروا دائما
في نجاتهم ، وان لا يفكروا الا فيها وحدها ، هي في هذه الناحية عين
ما صنعه هافتيوس في تعاليمه الاخلاقية اللاسماوية ؟ اذا كان اى
أمرىء ان يكون صالحا الا لخوفه غضب الله او لطمعه في انعاماته
عليه ، فانه في الحقيقة ان يكون صالحا ولا محبا للخير . انه لن
يعمل ذلك من أجل حبه لغيره ، في الحقيقة ، بل من أجل حبه
لنفسه . ولن تكون اعماله وحركاته الا ثمرة لحساب يراعى أدق
المنافع .

و (ا . كونت) يذهب بنتائج هذه الأفكار الى ابعد حد . ان ممارسة
بعض الفضائل ليعود على الفرد بمنافع لاشك فيها لكل فرد يلتزم
بممارسة تلك الفضائل . ومن ناحية أخرى ليس من هذه الفضائل
فضيلة يمكن أن يقال ان المجتمع لا يستفيد منها فائدة رئيسية .
واذن يمكن أن تعلم تلك الفضائل منظورا فيها الى ما يعود منها على
الفرد وعلى المجتمع الانساني من منافع . ان (ا . كونت) يعلم

ذلك . ولكنه متشدد في مذهبه يحرم على المربي ان يطرى فضيلة ، كائنة ما كانت ، بسبب ما يمكن أن يجنى الفرد منها من فائدة . مثلا ربما يقال للطفل : (كن نظيفا من أجل احتفاظك بصحتك . اجتهد لكي تكون من الكبراء وذوى الرفعة) ولكن (ا . كونت) لا يبيح هذا المسلك . انه يحتم أن لا تمجد أية فضيلة للطفل الا لما يعود منها على المجتمع . وعلى ذلك يجب ان يقال له : (كن نظيفا كيلا يتأذى بك الغير ، اجتهد كي يكون منك للانسانية عضو نافع) وكل مسلك غير هذا يكون خدعة في طيها جناية .

تلك قواعد جرد واضحة . وليس ثمة ما هو أفضل منها لتحقيق ما ذكرناه قبل : الاهتمام بتخليص الأخلاق من كل اعتبار للمنفعة الشخصية .

بيد انه يلاحظ ، فقط ، أن (ا . كونت) قد اصطدم بمشكلة مقلقة لا مفر له منها : هل يكفي أن يقال للأفراد : (عيشوا من أجل غيركم) فيجيبوا النداء مقتنعين ؟ وكيف يمكن أن يبرهن لهم على أن هذه القاعدة الأساسية هي ، في الحقيقة ، مايجب عليهم أن يعملوا بها ؟ كيف يقرر أنها هي القاعدة التي تحوى ، المعنى الحقيقي للخلقية ؟

بيد أن (ا . كونت) أمام سؤال على هذا الوضع يلتزم ، عادة بجانب الصمت . انه يعدها مسألة ميتافيزيقية لاطائل وراء البحث فيها . هو يعتقد أن هناك بدهيات سريعة الوقور في النفس . وأن مبدأ الأخلاق هو واحد منها . هل يمكن أن يكون ثم نزاع حول المبادئ الأولية للعلوم الرياضية ؟ انها يتخذ منها مبدأ السير لكي يشاد البناء كله . وهكذا ليس ثم مكان للجدال قط ، في مثل هذه العبارة : (عش من أجل غيرك) . انه لعنى يقر في كل روح مخلصه . ومع هذا ، حتى اذا كانت تلك الحالة تمثل استعداد (ا . كونت) في هذه الناحية ، فانه لم يتمسك بها بطريقة قطعية . انه في الحقيقة

قد صاغ نوعين من البرهنة مختلفين هما ، على التساوى . جذبان
باقناع العقليات المعاندة . وقد راح اتباعه يلتسونهما من تعاليمه .
ولقد عملوا على اكمال تلك الحجج ونظموها . ولكن موضع العجب
هو انه كلما دقق البحث فيما ظنه (ا . كونت) وانباده مؤبداً
لأخلاقهم الإلثارية كانت نتيجة الامتحان اقتناعا من جميع الباحثين
بأنهم لم يفعلوا شيئاً أكثر من العودة ، بعد لف ودوران ، الى طريق
المنفعيين التى طالما قسا (ا . كونت) فى نقدها .

وبعض الصفحات من مؤلفات (ا . كونت) تحوى : فى هذا
الموضوع ، بعض فكر واضحة الدلالة . ان (كلوتلدى فو) التى
كان (ا . كونت) يحبها الى حد التقديس قد لفت يوما نظره الى
هذه العبارة : (لأن يحب المرء الآخرين أفضل بكثير من ان يكون
محبوباً منهم) . وقد وجد (ا . كونت) فى هذه العبارة العسوفية
عنصرهما لتدعيم مذهبه .

ولقد تنبأ (ا . كونت) بأن بعض أصحاب المقاصد السيئة
سيوجهون اللوم الى القواعد التى وضعها للتربية . انهم سيلومونه
على انه يجعل ممن يربون بمبادئه اغرارا . اليس يكون القاء بهم
الى اقصى انواع الخديعة ان تنمى فيهم روح الغيرة المفرطة ، وان
تملأ قلوبهم بعبادة أشخاص الآخرين ، وحب التضحيات لهم ؟ اليس
يكون هذا القاء بهم فى حال جنونية تشبه حال (دون كيشوت) ؟

ان (كلوتلدى فو) تتولى الجواب عن هذه المسألة . والفضل
لها فى ان يدرك ذلك (ا . كونت) ويتحرك وجدانه : ان خير المسرات
يجىء من التضحيات . ان الذى يقدم من نفسه قربانا للآخرين بدافع
الحب يشعر ، لذلك ، بلذة لا توصف . انه لن يفعل بذلك شيئاً ضد
منفعته . انه ليسلك ، فى الحقيقة ، حسب اصح ميوله الطبيعية
وأصلها .

ولكن اليس هذا تكرر لما عرفناه من تعاليم الاخلاقيين المنفعيين
ان يكن بعبارات اخرى وبأسلوب صوفى لم نعرفه لهم ؟

وانه لمن الغريب ان يكون ذلك هو بعينه ما ذهب اليه اكبر
متصوفة القرن التاسع عشر من الاخلاقيين وهو (ليون تولستوى) .
ولننظر كتابه الوحيد الذى يعد فلسفيا حقا من بين مؤلفاته ، وقد
ترجمة (سافين) بعنوان : (من الحياة) .

ان (تولستوى) يقول لنا : كلما كان المرء محروما من عاطفة
(الحب ، وكلما كان على جهل بالتضحية المتبادلة بين بنى الانسانية)
وكلما عدم قلبه مسيس الرحمة ، وكلما عز عليه ان يقوم هو
بالتضحية ، فانه حرى ان يجهل السرور الوحيد الذى هو فى الحقيقة
وعلى الخصوص ، انساني ، ولن يدرك قط لماذا هو موجود . انه
يشبه طائرا قد وقف على حافة عشه ولما يطر . ومن اجل ذلك يعرفه
الاضطراب ، ويتوقع انه اذا مالقى بنفسه فى الهواء كان الهلاك
مصيره ، لكنه لا يكاد يلقى بنفسه فى الهواء ويستعمل جناحيه
الا وقد شعر بطبيعته الحقيقية ، وتذوق الفرح بأداء الدور الذى
خلق له . او يكون اشبه بناهد يعرفها الاضطراب عندما يتفجر فيها
ينبوع الانوثة فجأة ، ولكنها تجد بعد ذلك انواعا من المرات ،
سواء كان ذلك بقيامها بدورها كزوجة ، او كان بقيامها بدورها
كأم . هكذا يصدق المرء من التضحية فى المبدأ ، لاعتقاده انه لم
يخلق لها ، ويعتريه الوجمل .

عليه ، اذن ، ان يطرح جانبا انانيته التعسة ! وسيكون حينئذ
اشبه بالفراشة التى تم تكوينها وكمل استعدادها وبدأت تطير . ان
حياتها تبدأ ، وتبدأ هى الاستمتاع بتلك الحياة .

واذن ، فماذا صنع اولئك الذين حبسوا انفسهم طيلة اعمارهم
سجناء انانيتهم ؟ انهم ، حسبما يقول (تولستوى) : قد جهلوا
الاستعداد الذى كان فى داخلهم . انهم جعلوا وجودهم ابتر . اما
الذين انفردوا بالحياة الحقيقية فهم اولئك الذين عاشوا للتضحية
والايشار . انهم هم وحدهم الذين تمتعوا بنعيم لا بوصف . انهم
هم وحدهم الذين نذوقوا اجمل ما يمكن للحياة ان تهبه .

تلك عبارات صوفية . ولكنها جذيرة بالاعجاب . انها عبارات
تشرح بعض الأحاسيس التى يشعر بها ، على التحقيق ، بعض
الناس . لكن ليست هذه العبارات هى نفس ما يراه « دولباخ »
من قبل ؟ « كونوا عادلين كونوا طيبين كونوا هكذا لانكم اذا ما كنتم
كذلك فانكم ستذوقون ، بفضل الحب ، لذات لا توصف ،
والا تكونوا كذلك فان حياتكم ستكون حياة بائسة » . اليس هذا ،
بعد التأمل الدقيق ، هو ما تعطيه عبارات (كلوتلدى فو) و (ا .
كونت) و (تولستوى) ؟ واذا ما كان هذا هو معناها فهل هى اكثر
من تعبير جديد لخلقية المنفعة ؟

يبد انه لا يمكن القول بان تلك الاعتبارات الصوفية للسعادة
بطريق المحبة هى كل ما دعم به (ا . كونت) قواعد مذهبه الايثارى .
ان هناك عبارات اخرى قد استرعت انتباه فريق من أتباعه : « انا
نولد ، كما يقول ، مفطورين على التزامات شتى نحو الجماعة » .
وفى هذا ملخص فكرة « الدين الاجتماعى » الذى يجثم على كاهل
كل فرد منسا . اليس هذا ، بنفس الطريقة ، ايهاء بنسوع من
الاعتبارات التى يتسنى لخلقية الايثار أن تستفيد منها ؟ ذاك هو
ماراه مؤسسو هذا المذهب التضامنى الذى كان الأستاذ (ليون
بورجوا) أحد المشاهير من ممثليه ، فى فرنسا .

يجب ان يدرس كل فرد نكسه جسميا ، وعقليا ، وخلقيا !
وليستوضح كل ما هو من دواعى سروره . وليحاول أن يحدد

ما يجب عليه من هذا كله ، للجماعة ! انه سيدرك من هذا : ان عظم التزاماته نحو الانسانية ، ونحو الهيئة الاجتماعية امر يجلب عن التقدير : انا ، مثل ، اكتب بريشة من الصلب . والى من يمكن ان اتجه في امدادى بمثل هذا ؟ انها من الصلب . اننى ، اذن ، مدين لكل أولئك الذين ساهموا فى استخراج الحديد من معدنه ، والذين قاموا بتنقيته ، والذين قاموا بسقيه ، لعمال مناجم الحديد ومناجم الفحم ، للصناع وللمهندسين وللكيميائيين القدماء منهم والمعاصرين ، أولئك الذين لولا جهودهم لما كانت مادة هذه الريشة قد أصبحت على ما هى عليه الآن . انها صنعت بآلة ميكانيكية ، واذن فأنا مدين لكل الذين ساهموا فى اختراعها وجعلها فى متناول الأيدي التى تستخدمها . مدين لكل الذين اخترعوا وكملوا نظرية تعاشق التروس ، والذين ابتدعوا استخدام البخار ، ومساقط المياه ، والكهرباء ، والذين اعدوا دواليب الصناعة ، وكل ما فى الميكانيكا العصرية . ومن درجة الى درجة فى استعمال هذه الريشة ما الذى لا يجعلنى مدينسا نحو (بروميتيه) خاطف النار من السماء ؟

وايضا لمن انا مدين بالمعارف التى يخبئونها عقلى ، وبالقواعد التى يرجع اليها ، وبآلات التفكير التى تسمى المدركات الكلية ، تلك التى صقلتها تجارب القرون المتطاولة ، وبالمنطق اللسانى الذى يهيب على ، دون ريب ، أن أفهم الآخرين ، بل وان أتروى فى نفسى لادراك أخفى دواخلها ؟

لمن انا مدين بأشياء أخرى أحسها ، بالنظر السطحي ، من مزاياى الشخصية ، كمشاعر الجمال ، والاحساسات الاخلاقية ، والدينية ؟ اكانت هذه كلها يمكن أن تكون كما هى عليه عندى الآن . لولا التربية التى نلتها والتى نقلت الى ، فى هذه النواحي كلها ، ما تعده الجماعة التى أعيش بينها من اعظم المقررات التى تعلمتها ؟

انه كلما تروى المرء باخلاص في هذه الامور وقدر ما فيه من عناصر شخصية ، وما فيه من عناصر اجتماعية ، فسوف يشاهد دينه ، انه سوف يرى كم هو عظيم وهائل .

ويضيف الأستاذ (ليون بورچوا) انه عندما يكون هناك دين فان التزاما ينشأ عنه : الالتزام بادائه . وهو يصف لنا ما يجب أن يعمل للخلاص من هذا الدين . ان الجماعة ليس اساسها قائما على تعاقد صريح . ولم يجتمع الناس ، يوما ما ، ليكونوا جماعة اساسها موثيق مرواة (١) .

ان اية جماعة انسانية انما تعتمد في تجمعها على (أعمال متعارفة) ، وعلى نوع من التعهدات المضمرة التي لا يقرر شروطها الا العرف والعادة . ولنضرب لذلك مثلا : في كل اسرة نجد الاب والأم والأبناء متفقين فيما بينهم على أعمال خاصة بكل منهم يقيم بها من تلقاء نفسه ، وهذا كل ما هنالك . ومن المؤكد ان هذا لم يكن أساسه عقدا صريحا بينهم ، بل انما هو نمط من مألوف الحياة الاجتماعية بين أفراد تجمعوا بحسب سنة خاصة .

وما هو مقرر عند كل أسرة هو ايضا كذلك بالنسبة لكل جماعة (وذلك العرف) الذي تعتمد عليه حياة الجماعة في كل زمان وليس هو الا الاخلاق السائدة في ذلك الزمان . ومن أجل هذا كان هناك اخلاق للاسبارطيين في القرن الرابع قبل الميلاد ، واخلاق أخرى كانت سائدة في فرنسا أيام الحملة الصليبية الثالثة ، وهكذا يسود في كل دور من أدوار التاريخ الانساني نمط من الاخلاق في كل امة ، وفي كل قبيلة .

(١) أي ذات خطة مرسومة

ومن هذا يستخلص الأستاذ (ليون بورچوا) مظهرين ضروريين:
أولاً - ان تتبع القواعد التى يجرى بمقتضاها (العمل المتعارف)
الذى يرجع اليه الفضل فى تكوين الجماعة . وإذا ما كان لورقة
تزدهر فوق ساق شجرة أن تريد يوماً قطع ذلك الساق الذى يحملها
فان ذلك سيعمد منها جناية وحماقة . كما أن الفرد الذى يعيش فى
الجماعة وبالجماعة لن يكون أقل حماقة واجراماً اذا ما سعى فى
تدمير القواعد التى يقوم عليها أساس جماعته . واذن فمن المحتم
على كل فرد ، خشية الحكم عليه بالحماقة والجحود ، أن يحترم
نظم الجماعة التى هو أحد أعضائها .

وثانياً - لنفرض أن أسلافنا لم يفعلوا شيئاً لاصلاح حالتهم
الاجتماعية . لو كان الأمر كذلك لكننا ، اليوم ، لا نزال فى بربرية وفى
نممية (١) . ان من واجبنا نحوهم اذن أن نحافظ على تراثهم ،
وأن نبني كما كانت أوائلنا تبني ونفعل مثل ما فعلوا .

(نظام ، وتقدم) اليس هذا من اعظم المبادئ التى يجب أن
تطالعنا بها الفلسفة الوضعية ؟

لقد كان لهذه الآراء نجاحها الملحوظ ومكانتها المحترمة التى
نالتها بجدارة . انها تحوى عناصر مهمة من الحق . بيد أنه يجب
أن لا ننسى أن تؤكد انها ليست من الجدة بقدر ما يعتقده البعض من
جدتها . ان (دولباخ) ومعاصريه قد عرضوا لها من قبل وفكروا
فيها . ولذا لن يكون الأخذ بها هنا ، من أجل الخير الأعظم للمذهب
الإيثارى ، أكثر من سير فى نفس الطريق الذى سلكه رواد مذهب
المنفعة من قبل .

(١) النممية : عادة اكل لحوم البشر .

وهنا ، بالضبط ، مصدر التشويش . لأنه إذا ما كان مذهب
الايثار التضامنى يعطى نفس النتائج التى يعطيها مذهب المنفعة فانه
يكون مثله ، ايضا ، فيما له من مميزات وأضرار .

ان روح الدليل السابق يتلخص فى هذه العبارة : (ان كل ذى
دين يجب ان تكون له ارادة الوفاء بدينه) لكن كيف يمكن اذن
تبرير ذلك ؟ ان من يعتقد انه مأخوذ بواجب لن يكون بحاجة الى
مثل ذلك التبرير لاقناعه بواجبه . انه مسلم ولا بد ، بأمر مسلم
لا يجادل فيه ، لكن ماذا يمكن ان يقال لذلك الذى لا يعتقد انه مكلف
بأى واجب ؟ يجب ، بالنسبة اليه ، ان يصاب النجاح فيما حاوله
(دولباخ) : ان تمنع كل فرد بأن ذلك (الذى يعمل الشر فى غيره
انما يعمل فى نفسه) وأن نبرهن له على ان من يضرب غيره انما
يضرب نفسه . لقد ردد التضامنيون المحدثون هذا المعنى وتسابقوا
فى تصويره . فهل يا ترى كانت حججهم من الدقة والصحة بما لم
يتيسر لسابقيهم ؟

اننا اذا ما أردنا معالجة الموضوع بفحص فلسفى ذى درجة
عالية فيستضح لنا : ان هذا القول له ما يبرره . ان بعض المفكرين
قد اعتقدوا ان الطبيعة كان فيها من القسوة على النوع الانسانى
ما تطمع به فى قطع دابره . انهم قد بالغوا فى ذلك . ان الطبيعة فى
الواقع لم يكن موقفها من الانسان أكثر من (اللافارقة) امام ما قدر
له ، كما قال (ا . دى فينى) . انها تحمل ، بجهل لا يتأثر ، البحار
والقابات ، كما تحمل قرى النمل والمدن . انها تتطور بدون علة
ولغير مقصد . ان هذا الذى يصلح وحده ان يحتفظ ببقائه فيها هو
ما يكون صالحا لاستمرار حياته ولأن يكون ينوعا للحياة . واذا
كان النوع الانسانى قد نجح فى أن يتشبث بالوجود فيها ، وان
يمكن لنفسه فيها مكانة كما هو مشاهد من أمره ، فما الفضل فى
ذلك كله الا لفرصة صغيرة كانت مواتية بالنجاح : تلك هى تكون
الجماعات وتوزيع الأعمال التى كانت تعرض لها ، والتربية التى

كانت تحفظ على الجاعات اصلاحاتها ومجهوداتها من أن تضيع سدى . بفضل هذا استطاعت الانسانية أن تحتفظ ببقائها ، وأن تتجدد اعقابها ، وأن تتقدم ، وأن تطهر الأرض رويدا رويدا من النباتات الضارة ، والحيوانات المؤذية ، وأن تحمى وتنمى في كل مكان كل ما تجده نافعا كالاشجار المثمرة ، والنباتات المفيدة ، والحيوانات الليفة . وفي هذا المعنى يبدو نوعنا الانسانى كله تضامنيا . وانما كنا كذلك لاننا نعيش في أحضان طبيعة قد تتجه الى أن تصبح خطرا علينا . كنا كذلك لأن تضافر جهودنا يتجه منا نحو السيادة على جميع العوالم الأرضية . وذاك هو ما أدركه من قبل الانسيكلوبيديون في القرن الثامن عشر . ذاك هو الجانب القوى الاجدالى في النظرية التضامنية .

لكن يمكن فقط ان يقال : هل مثل هذه الآراء العامة تعتبر كافية في اقناع كل امرئ ايا كان بأنه عندما يرتكب شرا ، على أى حال كان ، فانما يرتكبه ضد نفسه ؟ أم هل تعتبر كافية لاقناعه بقبول ما قد تجره من الخسائر تضحية حاضرة مفعمة بالآلام لى يتحاشى الما مستقبلا بعيدا جدا ، ولا يكاد الحس يستشعره ؟ اننا في الحقيقة نستشعر بكل مالنا من شعور وقع الآلام التى تحل بجيراننا واصدقائنا ومواطنينا . لكن هل نحس بنفس الكيفية أضرار طوفان يكتسح بلادا بعيدة ولا نعلم حتى بمجرد وقوعه بينما يكون هو قد أغرق الوفا من الجنس الاصفر او الجنس الاسود ؟ هل نحن نألم للشر يحل بقطر مجاور لنا لكنه لم يكن لنا صديقا بل كان عدوا أو منافسا ؟ وبدون أن نبعد في اللف والدوران، هل سعادة الغنى ينشأ عنها سعادة الفقير ، وألم الفقير ينشأ عنه ألم

الفنى ؟ ان هذه التصايدات (١) ربما تحدث ، لكن هل تكون عميقة وواضحة ، ومباشرة الى حد تحمل روحا من الدرجة المتوسطة على الزهادة ! من أجلها ، فى لذات هى فى الحين نفسه تثبت بها وتأخذ بخطامها ؟

ان مذهب الايثار مذهب جميل ، وعظيم ونبل ، انه يخاطب القلب ويستهو به . لماذا كان من المحتم ان تكون مبادئ الأخلاق بحاجة الى مخاطبة العقل ، وأن تقام عليها البراهين ؟ ولماذا كان الاخلاقى مضطرا ، كلما حاول البرهنة على قيمة مبادئه ، الى ان يفكر فى الطبقة المتوسطة ؟ لماذا كانت الحاجة الى الاقتناع تلجئ دائما الى معاودة التمسك بالحجج نفسها ؟ ان الفرد من افراد المرتبة الثانية (٢) موفور الانانية الى درجة أنه لن يعمل قط سوى العمل الذى يتفق ومنفعته . واذن فلنحاول أن نبرهن لفرد من الدرجة المتوسطة على أن المنفعة الشخصية لكل من يجيد الحساب لا بد أن تحمله على المساهمة فى اسعاد الآخرين ، اليس هذا ، مهما كانت المحاربة ، وقوعا فى أخطاء مذهب المنفعة بكل ما فيه من الصعوبات التى يحتملها والتى تكلمنا عنها من قبل ؟

وتلك أيضا نفس النتيجة التى تلزم عندما ندرس تلك المحاولات التى بذلها أولئك الذين حاولوا ، لكن يحرروا مذهبهم من كل اعتبار منفعى ، أن يشيدوا مذهبهم على اساس من الاعتبارات الجمالية ، وآراؤهم هذه لا تبدو موحدة المنحى .

ان بعضها يبدو فى صورة هوايات بسيطة . (عش فى عالم من الجمال) ذلك هو مثلهم المحتلى . انه مثل جدير بأن يكون من قبيل

(١) الاحساسات المتبادلة

(٢) مرتبة العامة

المسلبيات ، ولكنه ليس من الاخلاق فى شىء . انه يمكن ان يؤول على صور لا نهاية لها . اذا ان الظروف التى تتيح لنا الحكم على شىء بالجمال ليست واحدة دائما . ولن يكون من اجل باعث واحد ان أقول مثلا : هذا الصوت جميل ، او ان أقول : هذه الصورة جميلة او هذه البلوطة جميلة . لكن على الأقل توجد حالة نستشعر فيها ، امام عمل انسانى ، شعورا خاصا من مشاعر الجمال . وهذا الشعور انما يكون عندما تطالعنا منه فكرة النجاح . ان هذا الشعور يستولى علينا عندما ندرك الانسجام الحقيقى بين الوسائل المتخذة وبين الغاية المطلوبة . ولنضرب لهذا مثلا برجل اراد ان يقفز من فوق سور فتتعرش قدماه ويقع . ان عمله لم يصب توفيقا ، لانه يقفز ببطء ، ولا يمسك نفسه الا بطريقة خرقاء عوجاء . ان حركته لن يكون فيها شىء من الجمال . ولكنه على الضد من هذا ، يبدو لنا مشيرا للاعجاب اذا ما استطاع ان يقفز بسهولة وان يمسك نفسه برشاقة وخفة ، وان لا يظهر مجهودا تعسفيا . ولنتأمل الآن ، صورة . انها تبدو لنا جميلة . فهل سبب جمالها هو جمال قسمت المصور ؟ كلا . وكم من ناس ذوى دمامة ظهرت لهم صور رائعة . ام سبب جمالها هو فى دقة المشابهة بين الصورة وأصلها ؟ كلا . فكم من صور كاريكاتورية كانت دقيقة المشابهة ، ان قصدا وان عفوا ، ومع ذلك لا جمال فيها ، وكم من أخرى نراها جميلة جدا على حين اننا نجهل من هى لهم ، وبالتالي نجهل التشابه بين هذه الصور وأصولها . ان الشئ الذى يجعل صورة من الصور تروقنا انما هو امر آخر غير ما تقدم . انه هو الطريقة التى أبرز بها الفنان تقاطيع وجه انسانى ، وعبر بها عن شعوره الباطنى العميق . انه الانسجام الحقيقى بين الوسائل التى استخدمها وبين سيما ذلك الوجه التى اراد الفنان ابرازها بالتصوير او التخطيط .

ومن هنا نتحصل هذه النتيجة : انه منذ اللحظة التى يقدر

فيها للحياة ان تصير ذات انسجام تكون تلك الحياة قد صارت ذات جمال .

ومن هنا تتقرر هذه النتيجة ؛ 'نه منذ اللحظة التي يتم فيها حياة ان تكون منسجمة فانها بالتالى تكون حياة ذات جمال . يمكن مثلا ان يصير الانسان رواقيا جميلا . ويمكن لمن يتاثر فى نظام سلوكه خطي (ابيكتيت) ان يكون ذلك الرواقى الجميل لأنه سينون رواقيا ناجحا . ولكن أيضا يمكن ، اذن ، ان يكون المرء رئيسا سياسيا جميلا ، أو متانثا جميلا ، أو لصا جميلا .

ولكى يعيش المرء فى جمال فانه يكفى لذلك امران :

ان يختط المرء لنفسه منهجا من السلوك ، اى منهج يختاره على الاطلاق .

وان يطابق ما بين سلوكه وبين هذا المنهج تمام المطابقة .

فهل يكون معنى ذلك أن تكون حياة كهذه حياة اخلاقية ؛ حقا انها لحياة جميلة حياة القديس (فرنسوا داسيز) أو القديس (فانسان دى پول) . وكذلك أيضا مثل حياة (ابيقور) و (مارك اوريل) . فهل تعد كذلك جميلة حياة كحياة (يوليوس قيصر) و (نابليون) و (دون جوان) ؟ حقيقة ان كل حياة اخلاقية لها نصيبها من الجمال ، لأنها دائما تسير حسب مبدأ بينها وبينه تمام الانسجام . لكن هل يكفى ان تكون الحياة منسجمة وجميلة لكى يقال : انها حياة اخلاقية ؟ واذن فمن الممكن أن يقال (جميلة هى ، تلك الجناية الجميلة) . كما أنه قد يوصف بالجمال ضفدعة سامة ، أو دمل خبيث .

ان الصعوبة هنا واضحة . حتى لقد حاول زعماء مذاهب الجمال الاخلاقية ان يتفادوها فلم يكتفوا بهذه العبارة (عش فى

٣ - عالم من الجمال) ، بل نجد انهم ادخلوا في مذهبهم فكرة من الجمال
الانسانى الحقيقى :

تلك هى العبارة القديمة التى تعتبر من عبارات الفروسية :
(نبل يترفع عن الدنيا) .

ولماذا لا ينتفع بها هنا ؟ ان كلامنا له نصيبه من (الكرامة
الانسانية) . انها نوع من النبل المرتبط بطبيعتنا نفسها ، وبالقوى
التي بين جوانحنا . ان هذه الكرامة تحملنا على التباعد عن بعض
الاعمال لانها بهيمية وقبيحة . كما انها تحذونا الى ان نحذو حذو
بعض الأعمال الأخرى لانها ذوات سمو ولاننا ذوو نشاط حيوى .
وهل يعد خيانة (جيو) ان تستعار ، فى معنى كهذا ، عبارته
المجدابة ؟ ان (كانت) يدعو كل انسان الى التروى فى هذه القضية :
(انا يجب على ، انا ملزم ، اذن انا اقدر) ، اما (جيو فيعكسها .
لانه يريدنا على ان نقول (انا اقدر ، اذن انا يجب على) . تلك
لواء قد اختلطت ، اخيرا ، بفلسفة الشرف . ان للانسان لشرفا ،
وبهذا ، وحده ، كان انسانا . ومن اجل هذا كان عليه لنفسه ،
واجب هو ان يعيش للشرف . ولنتذكر فيما تقدم آتفا شرف
(سيرانو) . كل امرئ له شرفه الذى يضى عليه جماله . ومن
اجل هذا الشرف وذلك الجمال ، يجب ان يضحي بكل شيء : (كل
شيء فى سبيل الشرف) . اليس هذا هو الاخلاق كلها ؟

من ذا الذى يجرؤ ان يقول ان هذه العبارة باطلة برمتها ؟ بل
كيف يمكن ان نفهمها وان نبررها ؟

وهناك اخرون قد فهموها بطريقة جد خاطئة . ان الدافع
المحرض على اتخاذ مثل هذا الرأى كقاعدة للسير عليها ، انما هو ،
فى رأيهم ، الظفر باحترام الاغيار . انهم ، لذلك يدعون الفرد الى
تكيف سلوكه وفق ما يعد مشرقا فى نظر الجماعة التى هو عضو

فيها . وهذا رأى مضاعف الخطر . ان ما يعد مشرفا ليس مجمعا عليه من كل البيئات والأوساط : ان هناك شرفا حريبا لا يسوغ مسه عند رجال الحرب ؛ كما ان هناك شرفا تجاريا للتجار ، وهناك ايضا شرف سافل لعصابة من اللصوص سافلة .

ومن ناحية أخرى ، تلك قاعدة اخلاقية غريبة حيث تدعو المرء الى ان لا يبالي بغير شيء واحد : (ما الذى يقول الناس فيك ؟) . ان حياة كهذه لا تعد حياة من أجل الشرف الحقيقي . ولكن ، فقط من أجل الشهرة وحدها . واذن ، فان ما هو مشرف حقا ، وما يرى مشرفا في هذه البيئة أو سواها لن يكون شيئا واحدا .

اما الذين يفهمون ، فهما حقيقيا ، معنى الشرف فانهم ينظرون الى مبادئهم الشرفية نظرة أخرى بعيدة كل البعد : انه لن الممكن ان ينسال المرء احترام الأقيار بينما هو مطوى على ما يلوم نفسه عليه . ومن المقرر أنه لا يمكن ان يكون المرء مستحقا للتشريف تماما اذا كان مطويا على بعض موجبات اللوم من نفسه .

وعبارة (عش من أجل الشرف) سيكون معناها اذن ، عش بحيث يمكنك ان تكون (فخورا بنفسك) . المرء سيكون كذلك منذ اللحظة التي يتكون فيها شعوره ببذل ما في وسعه لتحسين سلوكه . ولقد عاب الاخلاقيون ، والحق معهم ، الفخر المفقوت . انهم لم يبالفوا في بيان هذه الحقيقة (ان الكبر الذى يثمر الشر هو بعينه الذى يثمر خيرا لا نهاية له اذا ما احسن استعماله) ، وهذا الأخير هو الكبر وشاحه .

والخلاصة ان الكبر عند ما يساء استعماله يصير رذيلة . واما عندما يوجه وجهة خيرة فانه يقدو من أسمى مبادئ الفضيلة .

واخيرا ، هل يمكن القول باننا توصلنا الى رأى مقنع ؟
ان الفيلسوف يستطيع ان يرمى هناك الى هدفين :

ان يحلل تحليلا سيكولوجيا الحالات النفسية للرجل الفاضل .

وان يوجد مبدا مبررا لنوع خاص من انواع السلوك .

ولنؤكد انه من الثابت المقرر : ان الذى يحدد سلوكه اكثرية الناس الفضلاء بحق فيجعلهم يعملون ما يعملونه ، دون سواه ، انما هو ، فى الواقع ، اهتمامهم بالشرف ان الذى يقود خطاهم . هو ، على الخصوص ، ارادتهم ان لا يكونوا (محتقرين عند انفسهم) .

هو ارادة ان يكونوا (فخورين بانفسهم) . فانا مثلا اذا فعلت هذا الامر سأكون غير راض عن نفسى . سأشعر بأننى آتيت امرا اذا لم اسر على الطريقة المثلى . يجب ان اسير هكذا والا فاننى سأشعر باحتقارى لنفسى .

تلك هى التعبيرات التى تصف ، بغاية الضبط ، الاستعداد السيكولوجى للمرء الشريف حقا .

لكن هل الدقة فى تحليل سيكولوجى كهذا تكفى لأن تقدم للأخلاق الأساس الذى نبحث عنه ؟ لكى نفهم هذا فعلىنا أن نتذكر ما قلناه من قبل : أن أخلاق الشرف لم تصنع شيئا أكثر من أن تصوغ أخلاق الضمير فى عبارات جمالية (١) . ومن هنا ، تقوم فى طريقها تلك الصعوبات المستوعرة نفسها ، كما عرف فى أخلاق الضمير .

وفى الحقيقة ، نجد الناس ، مهما كانوا عليه من الاخلاص ، ليسوا جميعا على نمط واحد فى استماعهم لصوت الشرف الداخلى . ان ما هو مطابق للشرف ، فى نظرهم ، انما هو ما يحترمونه . اما . يضاد الشرف فهو ما يحتقرونه . واذن فعلى

(١) أى عبارات مذهب الجمال هذا .

اي أساس يحترمون بعض الأعمال ويحتقرون سواها ؟ ان هذا الامر معلوم لنا : ان ضميرهم هو نفسه الذى يشعرهم بتلك المعانى النفسية التى يجدونها فى هذه الناحية . ولكن الضمائر قد عرف انها ليست متفقة . وبالتالي تكون الاحاسيس ، بازاء ما هو مشرف ، وما هو مخز ، غير متماثلة فى كل مكان . ان الشرف المعروف فى زمان ما ، او قطر ما ، او طبقة ما من الطبقات الاجتماعية ليس هو فى زمان آخر ، او قطر آخر ، او طبقة اخرى .

ولنتذكر ما قدمناه عن هذا فى المقدمة .

(عش من اجل الشرف) هذا مبدأ قد احسن التكلم به . لكن هل من المستطاع ان يعتبر المرء نفسه معصوما من الخطأ بسبب ذلك الشعور الذى يجسده نحو الشرف ، على حين يشعر سواه من الناس بما يخالف شعوره ؟ ام هل له الحق ان يدعى انه الملهم الذى يتحصل بالهام على الحقيقة ؟

وحتى عندما اُطيل التروى لانير مشاعرى ، ولاقوم بصيرتى ، هل اكون بعد ، على يقين باننى غير مخدوع ؟

وكيف ، والحال كما نرى ، يمكن اقناع الجاحدين بمبادئ مذهب كهذا ؟ ان بعض الناس يبدون لنا مجردين تماما من احساس الشرف وليس لهم من التفكير فى كرامتهم الشخصية الا بمقدار ما يمكن أن يكون عليه وجاجة أو أرنت . أولئك يسخرون من الحياة على مقتضيات الشرف . ان جمال سيرتهم لهو آخر ما يفكرون فيه . كيف يمكن أن يقنعوا بانهم على خطأ فى السلوك الذى يتخيرونه على غير سنن الاخلاق ؟ حقا أن من يتنسم ريح

كبريائه يؤثر النار على العار . لكن هذا الذى لم يرح (١) من ذلك ربحا ، قط ، هل يمكن أن يستشعر مثل ذلك الفرق ؟

ليس ثمة مخلص من هذا الا بأمر واحد . ذاك اشعاره بكرامته الشخصية ، واقناعه بأنه سيكون احمق اذا لم يحسب لها حسابا وانه لعمل شاق عندما يكون الامر بازاء أجلاف من النوع (اللا تهذيبى (٢) يبهظ طبائعهم حمل ثقيل من عوامل الوراثة .

ذلك عمل لن يكون فى الامكان اكماله الا بأن نترك ميدان (أخلاق الجمال) هذه وأن نستأنف مرة أخرى التفكير فى الاقتناع عن طريق المنفعة .

وهنا يجب ان ندرك هذا : ان الشعور الجمالى بالفخر الداخلى هو ، حقا ، صاحب السيطرة على سيرة أغلب الافراد المهذبين . لكن كيف يمكن حث جبلة لا تلين كى ندكى فيها حسا وذوقا للكرامة الشخصية ؟

حقا أن الكبر والزهو امران طبيعيان فى الانسان . بيد انه ليس من الطبيعى ان يضع الانسان دائما كبريائه وفق ما يقتضيه العدل، وانكار الذات ، والتضحية ، وتهذيب النفس . تلك هى اهم الآراء التى تجلت فيها فلسفة (ما بعد الأخلاق) بمعناها الخاص ، بين فلسفات العصر الحديث .

انها جميعا تتسم بطابعين بارزين :

اولا انها كلها قد جعلت مهمتها ، ان تبرر ، مهما كلفها ذلك ، وأن بسفسطة بها بعض الفلو ، الفكر المأثورة التى اصبحت كالفرائز تركزا فى نفوس المفكرين المحدثين ؛ تلك النفوس التى تأثرت بمؤثرات الأجيال المتطاولة المسيحية .

(١) أى لم يشم .

(٢) أى النوع الذى يتعلم اصلاح اخلاقه .

ومن ناحية أخرى هي تهدف جميعا الى تبرير تلك الفكر دون
الرجوع الى ماكان يقنع أسلافنا : الا وهو الاعتماد على الوحي
الالهي ، والتزام الأدلة الميتافيزيقية المشرفة على السقوط .

ذاك ، وايم ، الحق ، عمل عظيم أظهر أصحابه أنهم ذوو أرواح
طيبة مدفوعة بأطهر النوايا . لكن هل يمكن ان يقال : ان الثمرة
التيحصلت متناسبة مع عظمة هذا المشروع الذي اختطوه ؟

المذاهب المنشقة

ان المذاهب التى تكلمنا عنها منذ البداية حتى الآن ، مهما كان اختلافها ، تتفق جميعها فى ناحية هامة : انها ، جميعا ، تسودها الفكرة العملية :

بيان الطريقة التى يجب على بنى الانسان أن ينظموا سلوكهم على وفقها .

والبحث عن الحجج التى من شأنها أن تقنعهم بذلك .
والظفر بهدايتهم الى احتذاء المبادئ الموضوعية بتطبيقها على اعمالهم .

وبالجملة أن يسلكوا سبيل الهدى والاصلاح .
وتلك هى الغاية المنشودة للاخلاقيين من أصحاب المذاهب الاخلاقية الماثورة ، سواء أكانت تلك الغاية مظهرة أم مضمرة .

اما القرن التاسع عشر فقد كان من خصوصياته أن تولد فيه تلك الفكر التى نسميها هنا (المذاهب المنشقة) . اننا نسمى بهذا الاسم تلك الآراء التى تدعونا ، عن شعور منها أو عن غير شعور وهى مرغمة ، الى أن ننظر الى الأشياء من وجهة نظر أخرى .

وفلاسفة هذه التعاليم يرون من العبث محاولة تعديل السلوك الانسانى . فكل جماعة ، فى كل دور تاريخى ، لها مقرراتها الاخلاقية التى ما كان يمكن أن تتخلف عن الظهور فى الدور الخاص بها من التاريخ . كما ان كل فرد فى كل لحظة من حياته ، له أخلاقه التى ماكان يمكن أن يتخطى ظهورها تلك اللحظة . ان محاولة بعض

، الأخلاقيين تغيير الأخلاق الإنسانية ماهو ، اذن ، الا دليل على ما نعلم
عليه من السداجة المفرطة نوعا ما .

من الممكن ، فقط ، بل من الواجب ان تكون العادات الإنسانية
موضوع دراسة جدية . ويرى (شوبنهاور) انه ولا ريب ، لا يمكن
تغيير تلك العادات ؛ ولكن من الممكن ان يحكم عليها بالقيمة انى
تستحقها .

والنشوئيون الجبريون المنطقيون يقررون انه من الممكن دراسة
تلك العادات فى نشأتها ، وفى تطورها ، وفى تلاشيها .

وفى رأى الأستاذ (ليفى برول) وأصحابه من انصار المدرسة
السوسيولوجية انه يمكن ان يكون من دراسة العادات علم خاص
ولن يبقى هذا العلم ، على الدوام عقيما . فانه عندما تتولد قواعده
سيصير يتبوعا لفن اجتماعى سياسى منطقى له أهميته الإنسانية
الملحوظة .

ان موقف (شوبنهاور) هذا يدل على الاقتناع التام بفكرته
ويعتبر غاية من الوضوح .

انه يبدأ السير بنا على فكرة اساسية : لكل فرد طبيعته
الأخلاقى الذى لا يتغير .

وكل محاولة لدفع الفرد الى ان يعدل سلوكه ، وكل تعليم
أخلاقى يؤخذ به ، وكل أمل فى صيرورته صالحا ، انما هو ائتكن
لحقيقة لا جدال فيها . (ليس من الممكن تعليم المرء كيف يريد) .

ان الاتجاه الأخلاقى لكل امرئ هو ما قد كان منذ أول عهده
بالحياة . لاشئ يستطيع ان يغير من ذلك أبدا .

وهل يكون معنى ذلك ، أن تصبح دراسة الاخلاق حرية بالتروء ؟
هنا يرفض (شوبنهاور) هذه النتيجة . انه يرى أن علم الاخلاق
سيبقى علما اساسيا . بيد أن قيمته لن تكون أكثر من قيمة نظرية .
ان دراسة العادات الانسانية تكشف لنا عن هذه الحقيقة :

ان الناس يعيشون على طرائق من السلوك مختلف بعضها عن
بعض . وجميع هذه الطرائق لن تكون قيمها ، قط ، متساوية .

واذا نظرنا ، في الجملة ، الى النسب التي رتبها (شوبنهاور)
في كتابه (اساس الاخلاق) ، والى النسب التي جاءت في كتابه
(العالم كإرادة) فانا نرى أن (شوبنهاور) يميز ما بين خمسة أنواع
مختلفة من السلوك الانساني :

١ - الفظاظة . يعتبر فظا ذلك الداعر الذي يتلذذ بإيذاء
الآخرين ، وينشر من الشر حوله كل مافي طوقه .

٢ - الأنانية . ويعتبر أنانيا ذلك الفرد الذي هو ، وان لم يباديء
الآخرين بالأذى ، فانه لايعنى بغير نفعه الشخصي ، ولا يتردد في أن
يسحق بقدميه كل شيء وكل انسان يقف في طريق منفعته .

٣ - العدالة . ويعتبر عادلا ذلك الشخص الذي يتخذ للعمل
تلك الحكمة اللاتينية (لا تعمل عملا يؤذى غيرك) ، ومن هذا شأله
يتجنب ، ما أمكنه ، ان ينشر الشر حوله ، ولكنه يقف عند ذلك
الحد دون زيادة .

٤ - الطيبة . ويعد طيبا ذلك الذي لا يكتفى بمجانبة الاضرار
بغيره بل هو يعمد في جميع الظروف الى مساعدة الاغيار بكل مافي
وسعه .

٥ - وأخيرا التنسك . ويعد ناسكا ذلك الذي يزهد من ناحيته
في حطام الفانية ، فهو يحتقر الفنى بكل ضرورة ، ويمارس الصوم

والحرمان . وهو يزهد في النسل ، ويتابع حياة ولهارة تامة . وهذا هو شأن الفقير الهندي الذي يجعل من حياته بداءة (اللافارقة (١)) وحمود الموت .

وليس هذا كل شيء . ان الملاحظة تظهر لنا حقيقتين اخريين :

هناك اجساع عام على ان نوعين من انواع السلوك التي حددناها آنفا ، يعدان بشعين ، او بعيدين عن الاخلاق . فالعظاظة في نظر كل انسان ، مشنومة وغير جذيرة بأن يلتمس لها عذر . والانانية هي ، على اصح الآراء ، اعظم ينبوع للرديلة ، وهذا الذي قررناه بشأنهما حق لاجدال فيه .

وايضا قد يكون من الممكن ان يتظاهر المرء بالعدل وبالطيبة ، وبالتسك من اجل اسباب مختلفة . ولقد نبه على ذلك (مالرانش) اطنب فيه (كانت) انه ربما اتخذ سمات العدالة والطيبة والتسك اما قرارا من الموت ، واما خوفا من عذاب جهنم ، واما لكسب حسن السمعة ، واما لخداع الناس ، وهذا الضرب من السلوك انما هو سلوك باعثة الانانية وحساب المنفعة . وما ثمة شك ان عملا يتم على هذا الوجه هو حقا موافق للقانون . ولكنه لن يدل على ان القائم به متصف بأية خلقية حقيقة .

هناك طريقة أخرى ، وما ثم سواها ، لممارسة العدالة ، والطيبة والتسك . تلك هي ان تمارس بدافع الرحمة . بدافع الرحمة من اجل اولئك الذين ينالهم الألم اذا لم يتأدب المرء ويكف عن بعض الأعمال التي تؤذيهم ، بدافع الرحمة من اجل اولئك الذين كرتهم الآلام فهم بحاجة الى من يخف لمساعدتهم ، بدافع الرحمة من اجل

(١) كلمة معناها الحال التي تستوى فيها عند المرء جميع الاشياء : الصحة كالمرض والنقر كالفني والحياة كالموت لا فرق بين ضد وفده .

اللام الذى يحل بالانسانية عامة وبه يتعذب كل حى . حينئذ ،
وحينئذ فقط ، يأخذ العمل الذى يتم على هذا الوجه صفته
الأخلاقية فى نظر (شوبنهاور) .

ما معنى هذا ؟ معناه ان (كانت) كان على صواب فى تفرقة
بين مشروعية العمل وبين أخلاقيته بمعناها الحقى .

لكن ، ايضا ، يعد (كانت) على خطأ فيما قرره من ان العمل
الأخلاقي الحق انما هو الذى يؤدي بدافع من الطاعة العمياء نحو
الانزام المتجلى فى طبيعة القانون الأخلاقى .

ان الذى يهب العمل قيمته الحققة انما هو امر آخر غير هذا
الذى براد (كانت) ، انه الشعور العميق على أساس (المشاركة
الوجدانية) ، ذلك الشعور الذى يهيج القلب الى التفكير فى ألم كل
من يتألم ، انه الرحمة التى تبلبل القلب وتخزه بمثل الخناجر .

تلك هى القاعدة . ولكن أين الحججة التى تبررها ؟

يعتقد (شوبنهاور) أنه واجد الدليل على ذلك فى آرائه
المتافيزيقية .

ان الميتافيزيقا تدل ، حقيقة ، فى نظر (شوبنهاور) على امر
جوهرى :

لا توجد كائنات متعددة فى هذا الوجود ، بل يوجد واحد
لا تعدد فيه .

وكذلك يوجد طريق واحد الى الحقيقة المطلقة : هو التجربة
الداخلية التى ندركها عن أنفسنا . وهذه التجربة تجابها بما هو
الحقيقى فينا .

ان هذا الحقيقى انما هو هذه الإرادة ، (إرادة الحياة) الدائبة
النشاط والتصميم ، الإرادة التى هى فى ذاتى ، والتى هى ذاتى

نفسها . فقط ينبغي أن نذبه على أن هذه الإرادة ليست : قط ،
خاصة بى . كل كائن من هذا الكون انسانا كان أم حريا ، أم
نباتا ، أم قوى مادية ، هو أيضا ارادة كما أنا ارادة .

وتلك الإرادة التى هى هذه الكائنات نفسها ليست شيئا آخر
يغاير الإرادة التى هى أنا .

الإرادة وحدة لا تتجزأ . هى فى كل مكان ؛ بل هى هى نفسها
فى كل مكان ؛ هى كل شيء .

والأفراد لا يختلف بعضهم عن بعض الا كما تختلف برامج
الشجرة الواحدة .

والفارق الذى يميز كلا منهم عن الآخرين انما هو العقل
وحده .

ونظرة كل فرد الى هذه الإرادة انما تكون تبعا لـ "سببه" و
ولاستعداده الخاص ومشاعره الخاصة .

عندما ينظر الى شيء واحد من خلال زجاجة ذات ألوانج (١)
متعددة فان الناظر يجد أمامه أشياء متعددة بمقدار ما فى الزجاجة
من ألوانج .

ان اوضاع المكان والزمان ، بالنسبة الى المدارك الانسانية التى
تفهم الإرادة على أنها مختلفة الصور ، هى ما مثلنا له باللوانج
المتعددة فى الزجاجة . ان هذه الأوضاع ترينا وهم الكثرة والحركة
بينما لا يوجد الا الوجود المستقرة . واذن فتحويلات الأشخاص

(١) اللوانج هنا جمع لـ "لوح" ، وهى الكلمة التى اخترناها لـ "ممر
السطوح المتعددة للزجاجة" ، والتى اذا ما استقبلت شخصا التقطت له صورة
متعددة تبعا لتعددنا ، وسواء أكانت تلك السطوح أصلا أم مسطحات ناشئة
من الكسر مثلا فان بعضها قد يلوح سواد الأشياء وبعضها لا يلوح ولنا مبررنا
بكلمة اللوانج لأنها هى المرادة .

وتمايزهم ليس الا تخييلا باطلا بلغ حد الاعجاز . وانه ان الممكن ان نقول لشخص ، في حين نشير الى الآخرين : (انت هؤلاء الأشخاص) واذا هو لم يصدق ذلك على الفور فما ذاك الا لانه يبصر الاشياء من خلال دخان من الوهم ، من خلال قناع .

وليس يلزم أكثر من هذا لكي نفهم هذه الحقيقة : ان من يصدق عليه القول بأنه هو وحده السالك في اخلاقه حسب الحقيقة لهو ذل الذي يضع ثقته في الرحمة وينظم سلوكه وفق وحيها .

وفي الحقيقة من يكون ذلك الانسان الفظ وذلك الانسان الاناني الا انه لا أحد اشد منهم سقوطا في مهوى الضلال . انهم يعامل الناس معاملة الشر والقساوة . انهم يعاملونهم كما لو كانوا منفصلا تماما عنهم . اليس هذا برهانا على أنهم كانوا في ذلك لعبة لآخ العمايات حيث اعتبروا انفسهم منفصلين عن سواهم بينما جاء الكائنات ليست الا كائنا واحدا ؟

وعلى الضد من هذا ، من أولئك الذين يتأون عن ايلام الآخر ، وينهون عنه ويدلون لهم العون ما استطاعوا سبيلا الى بدل ، ويعفون عن مكاسبهم وعن حقهم الخاص في أن يعيشوا ، ولأن لهم الى ذلك سوى الرحمة الخالصة القوية ؟ ان أولئك هم الا يعاملون الناس كما يعاملون انفسهم . انهم لا يقيمون فارقا بين وبين أولئك الآخرين ، هم يعملون ، اذن ، كما لو كانوا ، بوحى تعج عجب ، قد وضعوا في أعماق قلوبهم هذا المعنى المتنافيزيقي لهذه الحقيقة : (ان جميع الكائنات ليست الا كائنا واحدا) .

ان الآخرين هم أنا . آلام الآخرين هي آلامي . ولبواهم هي لبواي . وسرورهم هو سروري . هذا ما يجب ان يعتقد . ومن يكون قد وصل من هذه الحقائق الى هذا الحد تنقشح سحابة الوهم من ناظره . ويسقط عن عينيه القناع .

واذن ، كيف يمكن ان تتجاهل هذه الحقائق : ان الطيب
الذى هو طيب بدافع من ميول الرحمة لهو اقل تفريقا بين شخصه
والشخص الآخر من ذلك الذى لا يمارس الا اعمال العدالة فقط .

وايضا المتنسك الذى يكون نسكه بدافع من الرحمة هو اعلى
ويلقاها في لحمه ودمه . فلنتأمل ، اذن ، في هذا الناسك الذى
يؤهد في الحياة رحمة وثناء للآلهم العام . انه اعجب واسمى صورة
من السلوك الانساني . ولنضع بعده على الترتيب محب الانسانية
والانسان العادل .

ليس في هذا ، بالطبع ، اكثر من امور نظرية . ان (شوبنهاور)
ان يدفع بهذا احدا الى ان ينمى في نفسه ميل الرحمة ، ولا الى
ان يمارس تحت تأثيرها اعمال العدالة ، والطيبة ، والتنسك .

انه يعرف جيدا ان الاخلاق لا تتغير . وسيبقى هنا امر هو من
الحقيقة بمكان . ان اكثرية الناس ليسوا اكثر من ضحايا للوهم
والضلال . والاقولون منهم هم الذين يدركون الحقيقة كالشمس
الجلوة في ضحاها ، ويسرون على هدى ضوئها .

انه لصرح جميل ورائع ذلك الذى شاهده هنا (شوبنهاور) ،
بيد ان أجمل الصروح ليس هو دائما أمتنها .

هل الخلق له من الثبات والرسوخ ما يعزوه اليه (شوبنهاور) ؟
ويبنى عليه ارسخ موضوعاته اسا وابعداها عن الاخلاق المألوفة ؟
ولتوافق على ان عناصر الخلق الباطنية لكل فرد هي على حد ما
من الثبات . وانه لمثل يشاهد تحققه كثيرا ذلك المثل الذى يقول :
(اطرد الطبع يرجع اليك باسرع من لمح البصر) .

لكن هل معنى ذلك ان الخلق لا يمكن تعديله ابدا ؟ الا بغیر
مرض شديد في المعدة ، او في الكبد ، او في الطحال حالة المريض

من الانشراح الى الحزن السوداءى ؟ الا يمكن أن يجعل المرء المتوقد نشاطا انسانا آخر متهالكا ؟ او أن يحول رجلا هادئا الى آخر غضوبا ؟ بل انه لا حاجة بنا الى ادخال المرض فى هذا الموضوع . هل انفس لا تكفى لهذا التغير ؟ اليس الحزن المتتابع يغير الى حد كبير طرائق حسنا وطرائق رجعنا ما نحسه (١) الا يمكن أن يقول ان المرء الذى يتخذ لنفسه مثلا من المثل العليا ، وينظم حياته فى سبيل الوصول اليه ويسير دائما على رسم من السيرة معين هو أيضا لن ينجح فى تعديل خلقه ؟

حقا انه ليس ثمة شك فى أن خلق المرء الذى يتخذ لنفسه مثلا هو نفس خلقه لم يزد عليه شيء أكثر من أنه تجلى ، بطريقة من الطرق ، فى هذا المثال الذى اختاره .

لكن بماذا تحكم على عملية الاختيار نفسها ، وتنظيم حركاته كلها لكي تكون فى وفاق مع هذا المثال المختار ؟ أليكون ذلك كله عديم التأثير فى تطور العادات العقلية والأدبية التى تخلق من المرء تلك الشخصية التى سيكونها ؟

ان التربية التى تأتينا على أيدي الآخرين لها آثارها فيما بأكثر مما يخیل الينا أن (شوبنهاور) يسلم به .

واذن ، هل التهذيب الذى يأخذ به كل امرئ نفسه يعد أكثر من نوع من التربية الذاتية التى ترقيه قليلا قليلا ؟

انا لنخشى أن يكون (شوبنهاور) ، فى هذه المسألة الأولى التى هى أساس انشقاقه ، قد بالغ مبالغة جاوزت الحد .

ومن المؤكد أن الترتيب الذى وضعه (شوبنهاور) لأنواع السلوك وتلك الأهمية التى علقها على العاطفة وعلى الرحمة هما أمران حريان بالاعتبار .

(١) وجع الاحساس هو ما يعبر عنه (رد الفعل) .

لكن هل كل ما يعمل يدافع الرحمة يكون دائما على سنن الاخلاق؟
كم من مرة كانت فيها هذه الساططة الجميلة جدا ترجما
للضعافات والعمايات (١) !

وليست هذه النقطة ، مع ذلك ، هي اضعف المذهب في هذا
المذهب . بل هناك المبررات الميتافيزيقية للمذاهب نريد ان نعرف
ماقيمتها ؟ انها امور احتمالية كما هو الشأن في جميع الاداء ، وجميع
الحواس الميتافيزيقية . بل انها لا عرق من كثير منسأ في هذا
الوصف .

ولنسلم جدلا اننا بهذه الارادة التي هي سر طبيعتنا ، انما
تكون كائنا واحدا ، فهل من الممكن ان استنتج من ذلك ان نتم
ضميرى هو ، لهذا السبب ، ألم ضميرى ؟ وان سرور ضمير
غيرى هو ، لهذا السبب ، سرور ضميرى ؟ ان تعبيرات تردده سرية
بان تمد البلاغة والشعر الروائي . لكن هل البلاغة والشعر الروائي
يكونان الحقيقة ؟ ان طبيعة (شوبنهاور) تحمله دائما ان يكون
لنفسه الحق بسهولة أكثر مما ينبغي .

يجب ان نعرف ، مع ذلك ان (شوبنهاور) قد ذكر في هذا
الصنيع صاحب عذر . انه في تكوينه هذا المذهب الذي يجده ويفكره
كان يسير ، في الحقيقة ، على حدى رأى من تلك الآراء الفريدة
الماثورة للانسانية . وكان ، والحق يقال ، مطوعة بالثورة ضد
عادات العالم الغربى . بيد انه لم يقم بتلك المداخلة كذا حبيب
الا لانه يجد من نفسه موافقة لحكمة الشرق الأقصى .

كانت تلك الحكمة منتشرة في التعاليم القديمة للبوذية الهندية
والصينية . وتلك التعاليم تستحق ان يفرد لها بحث خاص
مستقل .

(١) اى كثيرا ما تدل الرحمة على انها صادرة عن ضعف وعن خيال في افراى
وكم من رحمة نمرت باطلا واضاعت حقا .

كانت العناصر المتناقضة تختلط فيها : فيها ترى ديانة شعبية ، وعبادة للأرواح التى تستدعى وتسترضى ، وعبادة للموتى شبيهة بتلك العبادة التى ظهرت عصرا طويلا فى الجاهلية الاغريقية اللاتينية . ولكن يرى فيها ايضا تعاليم ميتافيزيقية وحكمة جديدة بالاعتبار . ان الديانة الشعبية التى سميت بالبوذية لا يصاب فيها من البوذية الحقبة الا اقل كثيرا مما يوجد منها فى طائفة من الآراء الفلسفية التى استعملت اليها عددا من الأتباع ، والتى اشرب (شوبنهور) حبها . والمبدأ الأساسى للحكمة البوذية يمكن تلخيصه فى بعض قضايا بسيطة .

- ١ - أن الشر هو الألم فى جميع اشكاله ، وفى جميع مظاهره .
- ٢ - الألم يصدر عن الشهوة . وهذا الذى يشتهى شيئا قط لا يمكن أن يعد محروما من شيء . وأذن لاشئ يمكنه ان يجد سبيلا الى تحليه . ومن أى شئ اذن يمكن أن يتألم ؟
- ٣ - أن البلمس الشافى من الألم هو ، بالتالى ، ان يقضى على الشهوة .

ومن اين تأتى الشهوة ؟

ان الميتافيزيقا البوذية ترجع ذلك الى الغرور الاعمى .

ليست الشهوة الا جهدا يبذله فرد للوثوب على آخر فى سبيل منفبته الفردية . بيد أن هذا الفرد ليس الا خيالا ، كما ان الأفراد الذين يبحث عنهم كل فرد ليسوا الا خيالات ، كما ان الفرد الباحث هو أيضا خيال !

علينا ان نلقى نظرة على المخطط . إنه بطبيعته واسع ثابت . وعلى سطحه ترى امواج مندفعة . ان هاتيك الامواج بالنسبة اليه ليست اكثر من تجاعيد زائلة .

اما هو في نفسه ، وبالرغم من تلك الأمواج ، فإنه يحتفظ بكل
ماله من ثبات . وهذه النسبة بين المحيط والأمواج هي عينها
النسبة بين الوجود وبين الشخصيات التي يحويها .

ان الوجود هو جوهر الحياة . انه الخالد الدائم الذي لا يتغير ،
وليس الفرد أكثر من موجة على سفحه . انه موجة ترتفع ثم
لا يلبث أن تنلش بعد لحظة من وجودها . هو مظهر حائل ورهم
زائل ، وكل من يفهم هذا فإنه سيقدر ، على ضوء هذا الواقع
قيمة الثرور المضحك لهذه الشهوة . انه سيمسك ، إذن ، عن
تشبهى أى شيء ولن يخاف كذلك شيئا بعد . ولن تكون الحركة
والكثرة ، في نظره ، أكثر من تخيلات وهمية يشيعها ، لدقة إدراكه
لسر الوجود ، بالتسامية ساخرة . وهناك تكون الافارقية المطلقة ،
والحرية المطلقة ، والراحة المطلقة .

وما ثم شك في أن هناك فروقا بين الطرائق التي تفسر بها
التعاليم البوذية الأخلاقية .

فغريق منهم بمجد أعمال الرحمة ، والتضحية الكاملة ، والتجرد
من كل غرض دنيوى ، ليس لخير بنى الانسان فقط ، بل لخير كل
كائن حي .

وأخرون يضعون في المرتبة العليا السلام الروحي ، والسلامة
الفردية للضمير المتحرر من الشهوات والرغبات الجامحة .

وليس هناك ، ان في نظر هؤلاء وان في نظر أولئك ، الا صورة
واحدة للحكيم . انه هو ذلك الذي يزهد في كل شيء لأنه لا يرى
في الكثرة المتحركة الا ضلالا وكذبا ، والمآل .

وليسمح لنا بأن نعرض هنا للذكر (لى تزو) تلميذ (لاوشانج)
الذي هو أيضا من المتشيعين لآراء (لاو تزو) . ان أحد النصوص

الصينية التى ترجمها (ر. ب ليون ويجر) تقص علينا مراقى
النجاح التى صعد فيها (لى تزو) سابقا عندما كان تلميذا .

انفق ثلاثة اعوام فى نسيان طريقة الحكم على الأشياء ووصفها
بطريق الكلام وعندئذ شرفه معلمه (لاوشانج) بالتفاته .

وفى نهاية خمسة أعوام لم يعد يحكم على الأشياء أو يصفها
بطريق الوجدان الباطنى ؛ وعندئذ ابتسم له استاذہ (لاوشانج)
لأول مرة .

اما فى نهاية سبعة أعوام ، حيث نسى الفرق بين نعم وبين لا ،
وبين النجاح والاففاق ، فان استاذہ ادناه ، لأول مرة فأجلسه
على حصيره .

وفى نهاية تسعة أعوام ، كان قد نسى كل تصور للصواب
والخطأ ، وللخير والشر ، وللإنانية وللغيرة ، حيث كان قد أصبح
لا فارقيا (١) أمام كل شيء . وعندئذ تجلت له العلة بين عالم الظواهر
وبين حقيقته المحجبة ، ومذ ذاك استغنى عن جميع آلات الحس . .
ونمت روحه بقدر ما كان ينحل من جسمه . أما عظمه ولحمه فقد
صارا من السنوائل بل تأثيرا (٢) . انه فقد الحس بنمعد الذى
كان جالسا فوقه ، وبالأرض التى كانت قدماه ترسوان عليها .
وقد كل علم بالفكر المصوغ فى عبارات وكل علم بالكلمات التى تصاغ
منها العبارات . انه وصل الى ذلك المقام حيث العقل الساكن
لا يستطيع شىء ان يحركه .

ذاك هو الرجل الحكيم ، والرجل المقدس بين جميع الكائنات .
وتلك هى حكمته التى يطربها لنا (شو بنهور) .

(١) لانارقيا : أى منسوب الى (الانارقية) وهى الحال التى يلبسها مستو
معد البرء جميع الأشياء والاحوال .

(٢) أى صار أثيرا لاكتافه لهما .

إن الشرقيين ، في نظره ، قد تحرروا بأحسن منا ، من القناع .
لقد ادركوا جيدا أن الكل ليس الا واحدا ساكنا ، وغير
متغير . وتخلصوا ، بأحسن منا ، من قيد الزمان ، والمكان ،
والصبر . وأوهام التشخيص (الفردية) . الحكيم الحقيقي هو
الفقير . وصل بقلبه ، دفعة واحدة ، الى مقام من العلم يطلب
الفقير منا للوصول الى مثله أن نتروى في كل شيء . انه اذن
اكثر من انسان : انه شيء خالد ، لا فارقى امام كل شيء . انه
لكذلك بذراعيه البييستين ونبات الاهليقى الذى ياخذ في التسلق
حول ساقيه .

ولنتذكر هنا العبارات التى يختم بها (شوبنهاور) كتابه
(العالم كإرادة) : لو كان لك ملك العالم ثم فقدته فلا يحزنك
ذلك : ان هذا ليس شيئا .

واذا ما غدا لك ملك العالم فلا يفرحك ذلك : ان هذا ليس
شيئا .

الضراء والسرء الى ذهاب . فاذهب أنت ايضا امام هذا
العالم ، ان هذا ليس شيئا .

تلك كلمات سامية . لكن هل هذا هو كل ما تريد ان تقوله
الحكمة الانسانية ؟ هل الدواء الوحيد للألم هو الموت الكامل
للشهرة ، وأن تقضى ، ليس فقط على ميول الفردية ، بل ايضا
على تلك الإرادة الكونية نفسها بينما طبيعتها بالضبط هى ضد
الموت ؟

ان حكماء الجاهلية الاغريقية - اللاتينية كانوا اظهر اعتدالا
ومنطلقا في تقريراتهم . انهم كذلك قد فهموا أخطار الشهوات ،
ونصحونا بأن نعدلها ، وأن نضبطها . بيد أنهم كانوا يعتقدون ان
تعاليمهم صالحة الى حد ما ، وان حكمتهم اكثر اعتدالا من أن

تمدح لنا الناسك الشائنه المنظر ، ذلك الحى المتمثل فى هيكـل
عظمى .

وهناك صورة أخرى من المذاهب المنشقة تختلف اختلافًا
بيننا من مذهب (شوينهور) ، انتهى إليها جماعة من النشويين
الجبريين عنسوا بالمسألة الأخلاقية ، وكان لهم من العام ومن
الاستقلال مكانة ملحوظة تؤهلهم لأن يتابعوا طريقهم حتى النهاية .
ولقد كان يتعين منطقيًا أن يدرس أولئك الفلاسفة أخلاق كل
شعب ، فى كل دور تاريخى له ، وخلقية كل فرد فى كل ساعة من
ساعات حياته ، كما لو كانت تلك الأخلاق نتائج لا يمكن أن تتخلف
عن مواعيد ظهورها ، وعلى اعتبار أنها نتائج قابلة للشرح ، ولكن
دون أن يكون فى الامكان استخلاص أية قاعدة للإرشاد ، أو للعمل
من بين ثناياها .

ولقد كتب (تين) من قبل : ان الفضيلة والرذيلة ليستا
مجهولتى المصدر . انهما تشبهان السكر والسلفات .
وهذه العبارة نفسها هى مايجب أن يكون أساسا لتأخلاق
النشوية الجبرية .

بيد أنه يجب فقط ، أن لا نخدع أنفسنا : أن زعماء هذا
المذهب جميعا لم يبلغوا نهاية ما ترمى اليه فكرهم . وهذا
ينطبق ، بالخصوص ، على (هربرت سبنسر) . انه أوضح فكرته
فى كتابه (قواعد الأخلاق النشوية) . والكتاب ، فى ذاته ، من
أمتع الكتب . لكن هل يحويه هذا الكتاب ، وما يوحى به يعد
النتيجة الطبيعية للمبادئ الأساسية المعترف بها فى المذاهب .

ليس ثمة شك ، أن (سبنسر) على الرغم من جبريته ،
ونشويته لم يتصد للمسألة الأخلاقية بنفس الروح التى عرفت

عند فلاسفة الأخلاق الكلاسيكية والأخلاق المأثورة . وهذا هو ما يتحصل من مقدمة الكتاب نفسها . انه أشار فيها الى أنه يعتبر (كضرورة ملحة) أن توضع (على أساس علمي ، قواعد السلوك المستقيم) .

وهو يشكو من سابقه من الأخلاقيين الذين قدموا (القاعدة الأخلاقية) في (صورة منفرة) حيث شادوا أساسها (على الخرافة وعلى الزهد) . وهو يتشدد بازاء أولئك الذين قدموا للإنسانية (مثلاً أعلى) يعد مشبطاً لأنه في الواقع بعيد المنال . ولقد تعهد (سبنسر) بعلاج ذلك كله . وهو في هذا الكلام يشبه المؤلفين في الأخلاق النظرية الكلاسيكية .

يبد أن (سبنسر) يفترق عنهم من بدء شروعه في تنفيذ خطته ، يوجد ، بناء على رأى (سبنسر) تطور في كل شيء : تطور في عالم الجماد ، وتطور في عالم الحياة العضوية ، وتطور عقلي ، وتطور في نظام الجماعة . واذن يكون هناك تطور في السلوك .

واذن ما هو قانون التطور العام للعالم ؟ انه يتحدد بهذه الكيفية : « ان التطور كمال للمادة ، يكون مقرونا بتلاش مصحوب بحركة » ، وفي أثناء ذلك يمر هذا الكائن المتطور (من البساطة الى التركيب ، ومن اللامتنوع الى المتنوع ، ومن اللامحدد الى المحدد ، ومن اللامتناسق الى المتناسق) بينما تخضع (الحركة المذكورة هي أيضا لتطوير مبادئ لتطور المادة) .

وهذا القانون يجده (سبنسر) في كل مكان .

انه ، كما وضحه بالضبط الأستاذ (لالاند) ينتهي بأن يصير من نوع سيرير (بروكيسست) . أهذا من (سبنسر) عمل ارادى ؟ أهو نوع من الاوهام يبدو في شكل انكار ؟ ان (سبنسر) لم يرقط في كل أمر سوى الأعمال التي تبدو كأنها تمده

بالصواب . أنه ينسى سريعا ، وينسى غالبا ، أولئك الذين ينهون
على أخطائه أحيانا .

أما العوامل التي تعمل على سير التطور في كل شيء فانها في
نظر (سبنسر) بسيطة .

أما أول هذه العوامل فهو أثر البيئة على الفرد عن طريق
الموادات التي تتكون فيها ، والوراثة التي تستبقى تلك العادات .

وفي المرتبة الثانية من هذه العوامل هذا القانون المسمى « بقاء
الأصلح » الذي نبه عليه (داروين) حينما وضع قانون الانتخاب
الطبيعي .

وانت ، بهذا يتم التطور . انه ليس وليد ارادة تخلقه وتنظم
سيره . هو نتيجة طبيعية وحتمية للقوى الميكانيكية التي تسلط
العناصر الكونية بعضها على بعض ، بتفاعل ذاتي .

وانت فنلاحظ (السلوك) متذكرين هذه الحقائق ، ولنلاحظه
في الانسانية بل في كل مكان . لنأمله عند (الاميبيا) وهي الخلية
الأولية المضوية للحياة ، بقدر ما نأمله في أشد الجماعات
الانسانية تركبا .

لنأمله عند الشعوب البربرية الحربية ، وعند الجماعة
التمدنية ذات النظام الصناعي .

ان مقارنة هذه الملاحظات تعطينا ، على رأى (سبنسر) ،
ما سيكون عليه كل شيء في المستقبل . فكلما تبعدا درجات
الحياة ، اعلاها فاعلاها ، رأينا السلوك يبدو متناسقا أكثر فأكثر ،
ومحددا أكثر فأكثر ، ومتنوعا أكثر فأكثر ، ومركبا أكثر فأكثر .

لكن ليس هذا أهم ما يسترعى النظر . ان دراسة السلوك
تظهر ، قبل كل شيء ، هذه الحقيقة :

كل نوع من الأنواع لن يستطيع متابعة وجوده ما لم يكن هناك صلاحية في الأفراد الذين يكونونه ، لكي يحافظ على بقائه وتقدمه هو نفسه ، من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، لكي يلد أعقابا ويعمل على أن تتابع هي أيضا حياة مستمرة

وما لم يكن الفرد على درجة خاصة من الأنانية فإنه لن يدافع عن كيانه ، وتكون نهايته الفناء .

وكذلك ما لم يكن هذا الفرد على درجة خاصة من (الفيرية) فإنه لن يعمل شيئا من أجل نوعه فتكون نهاية نوعه الانقراض .

وبلاحظ أن التطور يتجه وجهة تستلفت النظر : فالأنواع المنحلة تسود فيها الأنانية . وما يعمل الفرد فيها من أجل نوعه إنما يكون عملا لا شعوريا . أما القاعدة العامة فهي أنه يضحي ، من أجل أنائبته الفيريزية ، بكل ما يعوقها ويضيقها .

ولكن الأمر يكون على العكس ، كلما صعدنا في سلم الحياة لتلك الأحياء ؛ حيث نجد تحولات ظاهرة : هناك نظهر ميول (الفيرية) وتتضح بعد أن كانت ، من قبل ، ابتدائيات تافهة . إنها تعظم وتفرض سلطانها على نفوس عدد من الأفراد تعظم أهميتهم تباعا . وفي هذه الحالة ، من جهة أخرى ، يتحول ضمير الفرد إلى درجات من التنبيه إلى الفيرية أعلى فأعلى . ففي الحب الجنسي ، والحب الوطني وفي حب الأمومة ، تبدو هذه الظاهرة سافرة أوضح فأوضح .

أما في الأنواع الجماعية فإن هذه الظاهرة تدرك أسمى أوجها . وهي في الجماعات الانسانية أظهر منها في الجماعات الحيوانية .

كما أنها في الأمم الصناعية أظهر منها في الأمم ذات النزعة الحربية .

ومتى أصبحت (الفيرية) ذات تفوق قانها تبعاً لذلك تترجم
من نفسها ، فينا ، في صورة هذه الميول التي نحسها من (المشاركة
الوجدانية) وحب العدل والتضحية ، تلك الميول التي تستولي
على ضمائرنا مع مالها من سلطان وإبلام .

وليس هذا كل ما هنالك . انه كلما توطدت (الفيرية) في
نفوس الأفراد ، تراءت في احساسهم ظواهر هامة . انهم يبدأون
بحسبون بلذات أنانية وشخصية عندما يحففون بالعمل بعض
المبادئ (الفيرية) . كما انهم يشعرون بالآلم والسأم حين يخالفونها
الى العمل بما يناقضها . وتأخذ هذه الظاهرة طابعها البارز عندما
نرى أناساً جدد تعساء لأنهم لم يرضوا عاطفتهم الفيرية . ولو على
حسابهم الخاص . اليس هذا هو حال أولئك (الانسانيين)
الممتازين الذين تدعوهم (مشاركتهم الوجدانية) الى الرثاء لجميع
الآلام الانسانية رثاء يجعلهم لا يستطيعون أن يمشوا الا للعمل على
تحفيها ؟ اليس هذا هو حال أولئك المجرمين الذين تملكهم
ندامات الضمير حتى يبدو لهم ان من المسنجل عليهم عناية
الحياه فيعمدون الى الانتحار تخلصاً من ذلك الآلم الذي يطاردهم ؟
ليس هو ، ايضاً ، حال كثير من الوجدانات التي رفت الى حد
أنها تشعر ، قبل كل شيء ، بالحاجة الى ان تكون راضية عن
نفسها ، والى الظفر بذلك الاطمئنان الادبي الذي يدونه بن سعى
لها لذة ؟

وما اوفر الدلائل الشاهدة بأن التطور يتخذ هذه الوجهة
التي اوصحناها الى ان يحقق لنفسه في العالم (فيرية أنانية (١) .

وعلى هذا الأساس لا يتردد (سينسر) في ان يشييد من
الصروح ما شاء : ان التطور الذي تم الى هذا الحد سيتابع سيره .

(١) يراد بالفيرية الانانية هنا استعداد المرء للتضحية في سبيل اسعاد غيره
لكي يسعد هو شخصياً عن طريق سمادة غيره .

وسوف تكون الانسانية في المستقبل أوفر (غيرة) بما لم يتيسر للانسانية في عصرنا هذا . وسوف يتلوق أفرادها أيضا من لذة تلك (الغيرة) بما لم يعرفه الأفراد في عصرنا هذا . وسوف يتألمون اذا نقصتهم تلك (الغيرة) بأشد مما يتألم لذلك اهل عصرنا الحاضر .

ويتنبأ (سينسر) بوجود عالم أخلاقي يفاير تماما عالمنا هذا . فمثلا ، نحن في عالمنا الحالي نشعر بثقل التضحية في اطراح انانيتنا لتحقيق أعمال العدالة والرحمة ، أما في الانسانية الآتية فسوف تكون الحال غير الحال . سوف يكون كل فرد هكدا مزودا بعاطفة (العيرية) البليغة الانائية ، الى حد انه يخاطر بأن يثور لكي يساهم ابلغ مساهمة في سعادة الآخرين .

وفي ذلك الحين لن تكون ممارسة الأعمال (الغيرة) هي ما يحسه الفرد عبئا على كاهله ، بل ستكون هذه الأعمال نفسها ، في الحقيقة ، موضع منافسة .

وسوف يكون البقاء داخل حدود هذه الانائية الوضعية هو ذلك الأمر الذي يتباعد عنه كل فرد ويأنف منه . اليس هذا هو المشاهدى الجماعات المهدبة ؟ واذا لم تكن هناك الاحبة من التمار لعدة من الضيفان فلن يكون شأن ايهم ان يطلبها لنفسه . واحيرا ، ستكون هذه الصورة نفسها هي هي بعينها امام جميع حيرات الدنيا . سيكون سمة الانسانية المستقبلية ، كما تصفه لنا هذه العبارة المعروفة من اخلاق الفروسية : (أبدا انت ، من فضلك . لن اقوم بعمل ما لم تبدأ (١)) .

وها هو ذا (سينسر) يفجأنا بادخال نتائج تتناسب وخططه التي اشتملت عليها مقدمته ؛ تلك الخطط التي يخيل أنها قد

(١) اي لن ابدأك بالهجوم ولا اضربك الا اذا بدأت انت .

صارت نسبيا : ان المرء الذى يحس بتعاسته من اجل انه لم يمر أعمال العدالة والطيبة حقها من التفاته لهو الرجل (الاكمل تطورا). وهو اضبط مقياس جدير بالاعتبار فى انسانيتنا الحاضرة . وانه أيضا لهو انسان المستقبل . واناى كهؤلاء هم الجديرون بالثناء وأن يكونوا موضع القدوة .

وهنا فقط تنشأ مشكلة . هل مثل هذه الايحاءات يعتبر خيرا بالنسبة للمذهب كهذا نشوئى وجبرى فى الوقت نفسه ؟ أهى فى الحقيقة ، ما كان يجب أن يستخلصه (سبنسر) من المبادئ التى طالما اعتمد عليها ورجع اليها ؟

ان الابتسار (١) ليس بذى ضرر فى العلوم الرياضية . فتحددات قوس الدائرة مثلا تعتبر من البساطة بحيث أن نتائجها لا تحتل الشك . أما فى جميع العلوم الأخرى فانها بليغة الأضرار . وهى فى أية ناحية ليست بأبلغ ضررا منها فى أبحاث التطور الاجتماعى .

ولنسلم ، وهذا غير مؤكد ، ان السلوك قد تطور الى هذا الحد فى اتجاه خاص ، ولنسلم بأن هذا الاتجاه هو نفسه عين ما رآه (سبنسر) . ان هذا لن يدل قط على أن التطور الذى ابتدأ على هذه الصورة سيتابع سيره فى هذا الاتجاه نفسه . ان ما يسمح قانون التطور بالابقاء عليه انما هو (الكائنات الأصلح) . لكن من الذى يستطيع أن يتنبأ بما سوف تكون عليه البيئات الطبيعية ، والبيئات البيولوجية ، والبيئات الاجتماعية ، والبيئات (المنحلة الروابط) فى عالم الغد ؟ من الذى يستطيع أن يرجم بالتالى بما سيكون عليه ، غدا ، أفضل الاستعدادات ؟ ومن الذى يستطيع الحدس بما يجب أن يكون عليه غدا قواعد السلوك لكى تظل واقيا من السقوط ؟ ولنفرض مثلا ان الشمس

(١) الحكم قبل الاستقرار الكافى

قد ضعفت طاقتها بدرجة مهمة وبصورة دائمة ، وان الهواء قد تغير في صورة قوامه ، أو في نسب عناصره الكيميائية ، وان الجماعات الانسانية قد تحولت الى النظام الصناعى كلها منتجة او غزيرة الانتاج . فهل يكون اذن من المؤكد أن الاسباب الخاصة التى حققت للأفراد وللانواع بقاءها الى اليوم ستبقى دائما صالحة لهذه المنح ؟ وهل من المؤكد أن ما يجعل الأفراد (أصلح للبقاء) اليوم ، لن يصيرها غدا (أقل صلاحية) ؟ أم هل من المؤكد انه لن يحدث في سلسلة التطور ما يقطع احدى حلقاتها ؟ هكذا نجد (سينسر) بتخمينه هذا لا يحقق عملا من أعمال العلم ، وانما هو يمضى في عمل من أعمال العقيدة .

وهل هو يحقق غير ذلك عندما يقرر أن ناس الغد سوف يكونون أفضل من ناس هذا الزمان ؟ أن التطور في رأى (سينسر) هو عامل اصلاح . بيد أنه ليس هناك من القضايا ما هو أجدر بالمعارضة من هذه القضية التى يدعيها .

ان هذا الذى يقضى عليه قانون الانتخاب الطبيعى بالانقراض انما هو طبقة الافراد والأنواع والجماعات التى هى من رداءة الاستعداد بحيث لا تصلح للبقاء في البيئة التى تكتب لها ، ولا تصلح لأن يكون منها أصل من أصول الأحياء . فهذا القانون يحقق ، اذن ، البقاء والتفوق لهذا الذى يستطيع أن يعيش وينسل على خير ما يمكن ، في ظروف خاصة . ولا شيء يحققه غير هذا . ان نجاحا نسبيا ينشأ عن ذلك ولا شك ؛ لأن الذى يكتب له البقاء هو وحده الذى يعرف كيف يعدل نفسه على وفاق البيئة التى يتطور فيها . لكن هل يتحصل من ذلك نجاح مطلق ؟ من ذا الذى يجسر على ادعاء هذا ؟ في بعض الأحوال تكون القوة المهيمنة للبقاء هى الضعف ، والبلاهة ، واللاخلقية . ونحن نرى انه في زمن الحرب ، مثلا ، انما يكون جديرا بالبقاء من تعفيه صبحته الضعيفة

من تجنيده ، ومن يتاح له فرصة بقاءه ، بحكم مهنته ، حبساً بين جدران مصنع بينما مواطنوه الآخرون يقاتلون ، ومن يعرف ، في كثير من الأحيان ، كيف يتخفى بجبن ، وكيف يتوارى حتى يتخلص من الخطر .

واذن ، هل الاصلح للبقاء هو الأفضل ؟ احياناً يكون هو الأفضل ولا ريب ، ولكن على وجه التأكيد ، ليس دائماً هو الأفضل .

وحتى على فرض أنه من المستطاع الحدس بأن الانسانية المقبلة ستكون على هذه الحال او تلك ، فبأى حق يدعى او يوحى بأنها، لهذا السبب ، سوف تكون أفضل من الانسانية الحاضرة ؟ في هذه المسألة : أيضاً ، يدخل (سينسر) عملاً من أعمال العقيدة .

وحيث يمكن ان نرى في احياءات سينسر التربوية هذه (لا منطقية) أخرى .

واذا كان (سينسر) قد أبان عما سوف يكون عليه انسان الغد فالام يدعونا ؟ أيدعو انسانية اليوم ، منذ اليوم ، الى أن تكون انسان الغد ؟ يا لها من نتيجة عجيبة ؟

أن الحرية في رأيه بالاعتبار انما هو وحده العمل الذي يمكن أن يكون سبباً للذة . والحرى ، في رأيه ، بالاطراح انما هو العمل الذي يكون سبباً للالام . ولنسلم بهاتين القضيتين . انهما تستتبعان نتائج : اذا كان الناس في المستقبل سيجدون اللذة في الغيرة فانهم سيكونون حمقى اذا لم يطيعوا دواعيها . واذا كان يوجد بين الناس اليوم بعض افراد قد اتبح لهم أن يكونوا من التهذيب على ما سيكون عليه انسان الغد فالحق انهم سيرتكبون خطأ فادحاً اذا لم يطلبوا ، في أعمال العدالة والطيبة والرحمة ، بنابيع السرور التي تشيعها في نفوسهم تلك الأعمال .

ولكن ما الراى فى اولئك الذين لم يصيبوا شيئا من هذه المزية؟
الا يكون من التفرير بهم ان نقول لهم : اعملوا عما لو كنتم متصفين
بها ؛ بينما قلوبهم خواء منها ؟

ان كل ما يسمح به المنطق لـ (سينسر) فى هذه النقطة لا يعدو
حث الناس على ان يتطوروا بطريقة يستشعرون بها تلك المزية .
لكن يبقى فقط ان يقال : وهل هذا التطور الذى يحدث فينا
موكول الى اردتنا ؟ واذا كنا نشعر باننا سعداء بما نحن عليه فى
الحال المائلة لنا ، فما الذى يدعونا الى البحث عن احوال اخرى
لكى نكون على غير ما نحن عليه ؟

كيف يتغاضى عن فهم تلك الشبه الخفية التى عوجت منطق
(سينسر) فى هذا الموضوع ؟ وكيف ندهش لهذا ؟ ان الحقيقة هى
ان مذهب التطور الجبرى لا يستتبع تلك النتائج الاخلاقية التى
نرى (سينسر) يكذب نفسه فى استخراجها منه . ان له نتائج اخرى
جد مخالفة لهذا . وها هى ذى المبادئ المهمة للمذهب : ان كل
ما هو خطر فى اية بيئة من البيئات ، على الافراد او الأنواع ، او
الجماعات ، يكون عاملا من عوامل فنائها وتلاشيها . كما ان كل
ما هو نافع فى اية بيئة ، للافراد او الأنواع او الجماعات ، فى
حفظ حياتها ، واعقابها ، يكون على العكس ، محققا لنجاحها ،
وتكاثرها ، وسيادتها . ومن ناحية اخرى ، ليس يوجد فى هذا
الكون شىء دون ان يكون هناك سبب لوجوده . وكلما وجدت
اسباب للوجود مهياة نتج عنها ، باطراد ، تلك النتائج نفسها من
وجود الاشياء .

ولنسلم بهذا . لكن ما الذى يمكن ان يكون فى مذهب كهذا من
الاخلاق الحية ؟

ان الاخلاق تتألف من طائفة من المعتقدات الاجتماعية التى
تمتلك ضمائر جماعة من الجماعات ، فى دور من ادوار تطورها .

وهذه المعتقدات تحمل على مراعاة ما هو واجب الفعل ، وتجنب ما هو واجب الترك . انها تكون مجموعة من الالتزامات : التزامات تتعلق بالطريقة التي يؤدي بها كل انسان واجبه نحو نفسه ونحو أسرته ونحو وطنه ونحو اشباهه ونحو دينه ونحو حكومته ونحو مهنته وسائر واجباته الأخرى .

وهذه الالتزامات قد نشأت رويدا رويدا ، وكثير منها قضي زمنا من الحياة ثم قضي . والبعض الآخر يتدفق تياره ، في فترات معينة من التاريخ ؛ ولكنه لا يدوم سرمدًا . ولهذا ترى التزامات للحرب والتزامات للسلام ، وأخرى لعهود الرخاء ، وسواها لأيام المجاعات . ومن هنا يبدو جليا ان نشأة هذه الالتزامات وبقائها وسيادتها انما تصدر عن سبب واحد : هو ما فيها من منفعة للمجتمع مباشرة أو غير مباشرة . ولن تعيش جماعة ما لم تكن على توافق مع بيئتها الطبيعية ، وبيئتها البيولوجية ، وبيئتها الانسانية حيث تتابع تطورها .

وهذا هو السبب في ان بعض المعتقدات الأدبية تسود بينها وتنتشر . فما كان منها مقويا للجماعة دام وثبت وما كان من عوامل ضعفها وفنائها تماحى واختفى . وهذا هو بالضرورة السبب الحقيقي الذي يعلل به مذهب التطور الجبرى وجود المشاعر الأخلاقية ، والرواج الذي يكتب لبعضها ، في بعض الأدوار التاريخية وفي بعض البيئات :

أما الفرد فانه يشابه الجماعة في هذا أيضا . انه يبدأ حياته وليس له سوى تكوين جسماني وعقلي وأخلاقي ما يزال في بدء نشأته . وهذا التكوين انما يفسر بتلاقى طائفة من عوامل الوراثة فيه . وبتمازج هذه العوامل فيما بينها يتكون منه ، منذ ولادته ،

ذلك المخلوق الوراثى . ومع ذلك هو يحل ، بالضرورة ، فى بيئة طبيعية ، وأدبية ، ويتأثر بمؤثراتها . وأمام هذه المؤثرات نراه يرد عليها بمافيه من هذه الاستعدادات الأولى . ومن هنا ينشأ التطور الذى تكون عليه حياة كل فرد : انه يظهر ، فى بعض الأفراد ، رذيلة واجراما ؛ ويظهر ، فى البعض الآخر ، سموا وفضيلة . وفى جميع الأفراد من هؤلاء وأولئك ليس هذا سوى نتيجة للوراثة التى تهيأت للفرد ، وتطورت تطورا آليا فى بيئة كتبت له . هذا هو ما يتعين أن يسلم به مذهب (تطور جبرى) كهذا المذهب .

ان مهمته هى ان يبين كيفية تكون المشاعر الأخلاقية التى تسود ، فى كل بيئة ، فى كل دور من ادوار التاريخ ، وأن يبحث فى سلوك كل فرد ، فى كل لحظة من لحظات حياته . أما الحكم على هذه المشاعر ، أو على أنواع السلوك بناء على مبدأ مطلق فليس هذا من شأنه . وكل ما يمكن هو ، على الأكثر ، أن يقال : (انه على فرض أن الحياة شئ مرغوب فيه ، يكون أولئك الذين يتوافقون مع بيئتهم ، بطريقة تحقق لهم السيادة ، محققين فيما يصنعون) . أن هذه لعبارة جد قاسية ! ليست حكما قاسيا على أولئك الذين لانهم رفضوا التوافق مع بيئتهم ، كما فعل سقراط ، راحوا شهداء فى سبيل ما أقنعهم ضميرهم بسموه وعلائه ؟ اليس حكمها مشرقا لجميع الضعفاء والمداهين الذين يحسنون الانحناء أمام الظروف القاسية أو المفعمة بالنكبات لكى يفوزوا بالنجاة ؟

المذاهب الأخلاقية

في القرنين ١٩ - ٢٠ م

ليس بين جميع المذاهب التي عرفت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ما هو أجدر بالاعتبار من هذا المذهب الذي وضع أسسه الأستاذ (ليفي برول) في كتابه المسمى : (الأخلاق وعلم العادات) . وهذا الكتاب بالنظر الى موضوعاته الأساسية يتألف من ثلاثة أقسام :

في القسم الأول منه حاول المؤلف أن يبرهن على أن الأخلاقيين من أصحاب المذاهب الماثورة قد دأبوا وراء غاية لا سبيل الى تحقيقها . ان غايتهم المعروفة هي أن يضعوا قواعد السلوك الأخلاقي على أساس علمي . وهذه الغاية هي تأسيس ما يسمى (العلم التقديرى) ، واضعين لهذه الغاية قواعد للسلوك ، مقررين (مثلاً أعلى) يتبع . ولكن فكرتهم عن (العلم التقديرى) ، كما يفهمونه هي موضع تناقض . ولنمتحن العلوم المختلفة التي جاوزت طور التكوين وتوطدت دعائمها كالعلوم الرياضية وعلم الطبيعة . ان ما تكشف عنه هذه العلوم هو دائماً من نوع واحد : هو الحقيقة الناتجة من ظواهر مؤكدة . فالذى يشغل الرياضى انما هو ، مثلاً ، تعيين الخواص الحقيقية للمثلث . والذى يشغل الطبائى مثلاً انما هو ضبط قوانين انتشار الأشعة . وليس ثم من شك ، انه عندما تعلم الحقائق النظرية لعلم من العلوم فانه يصبح من الممكن ان تستفاد منها تطبيقات عملية .

بيد انه يتعين أن لا نخلط بين العمل العلمى بمعناه الصحيح وبين التطبيقات التي يمكن عملها تبعاً لحقائق اكتشفت .

وحيث كانت المحاولات الانسانية تقديرية ، فليس يمكن عدها علمية .

انه ، بالضبط ، لما كان المؤلفون لمذاهب الاخلاق الماثورة قد فهموا نقطة البدء فهما معكوسا فقد اوقعوا انفسهم في ورطة . ولكي يتوصلوا الى حل لمشكلتهم ، كما فرضوها ، فانهم لم يجدوا ، قط . ، سوى مسلكين : ان يؤلفوا فلسفة ميتافيزيقية رجاء ان يتخذوا منها مبررا لقضايا الاخلاق التي اسسوها ؛ او ان يضعوا المبادئ التي يريدون ان يمنحوها سلطة مطلقة في صورة قواعد معصومة من الخطا .

لكن ما الذى كان يمكنهم ان يحققوه بمثل هذه للجهد ؟ من ذا الذى يستطيع اليوم ان يتصور ان مذهب ميتافيزيقيا يمكن ان يتجلى في صورة علمية ؟ والواقع انه من عهد (كانت) و (أ. كونت) لم يعد هناك رجاء في ذلك .

وماذا عسى ان يكون جواب اولئك الذين يحيكون بعض مبادئ ثم يعطونها اسم القواعد ، لو انهم سئلوا : لماذا هم يعتبرون هذه المبادئ غير موضع للشك ؟

ومع هذا فاننا نرى جميع الاخلاقيين من اصحاب مذاهب الاخلاق الماثورة قد ادخلوا في مذاهبهم نفس هذه المسلمات التي تعد اختلاسية وجدلية : انهم جميعا قد فرضوا وجودا لطبيعة انسانية ثابتة على حال واحدة يمكن ان يشرع لها شريعة من عالم المجردات والمعاني ، دون ان يحسبوا حسابا للظروف ، والازمنة ، والامكنة ، والجنسيات ، والشخصيات . انهم جميعا فرضوا ان الضمير الاخلاقي وحدة مترابطة الاجزاء ليست اوامره الا تطبيقات مختلفة صادرة عن التزام داخلي اساسي متحد .

واذن ، فلا شيء اولى بالبطلان من هذين المسلكين . والحقيقة

هى انه ليس هناك انسان هو مستقل بنفسه ، كما فرضوه ، يمكن
ان توضع من اجله حقائق اخلاقية مسلم بها دون جدال .

اما الضمائر فانها نشأت من التزامات امتزج بعضها ببعض ،
كما انها ترجع الى اصول متنوعة ، بل وبينها فى الغالب مناقضة
تامة .

واذن ، فما هى الأخلاق النظرية بمعناها المأثور المتعارف ؟
يقول الأستاذ (ليفى برون) انها عمل عجيب . ان العلوم يبدأ
فيها عادة بتقرير حقائق نظرية . ثم يتلو ذلك تجارب لاستخلاص
نتائج عملية من هذه الحقائق . اما فى الأخلاق المأثورة فيبدأ
بتقرير نتائج عملية قد اعتزم ، من قبل ، اعتبارها صحيحة . ثم
يخترع لها بعد ذلك بناء مزوق من التصورات لكى يبدو للانظار
انها قد صار لها ما يبررها . وكيف يعطل بغير هذا ذلك الاتجاه
الموحد للمذاهب الأخلاقية ؟ انها ذات مبادئ مختلفة ، ونتائج
متحدة . اكان من الممكن أن يقع هذا لولا أن واضعى هذه المذاهب
قد وضعوا من قبل على أساس مسلم به ، تصريحاً أو تلويحاً ،
نفس هذه النتائج التى يريدون تبريرها ؟

اما القسم الثانى من هذا الكتاب السالف الذكر فله وجهة
أخرى : ان المحاولات التى بذلها بناء الأخلاق النظرية ليست أكثر
من محاولات عقيمة . لكن ليس معنى هذا أن الأخلاقيات يجب
أن تستبعد من دائرة العلم . اذ من الممكن ، بدلا من هذه الأخلاق
النظرية ، أن يوضع علم مستمد من العادات . لنبحث ، مثلا ،
طائفة كاهلة من النظم ومن العقائد الأخلاقية التى تبنى عليها تلك
النظم : النظم المتعلقة بالزواج والنظم المتعلقة بالارث ، وتلك التى
تتعلق بالرق ، أو بتنظيم العمل ، أو بالدفاع عن الوطن ، أو بمنع
الجرائم ، أو بغير هذا من الأمور . ان البحث ليدلنا على أن
لكل نظام منها تاريخا . وانها جميعا ، تنفیر حسب اختلاف

الأزمان . وانها تختلف باختلاف الجنسيات ، وباختلاف المواطن .
واذن من الممكن أن تشاهد وأن تقارن وأن تصنف أصنافا مرتبة ،
وأن تدرس مقتضيات الأحوال التي اوجدتها ، أو التي قضت
بزوال ما زال منها . وإذا كان هذا المشروع يبدو هائلا فان تنفيذه
علميا يعد في حيز الامكان لأن ذلك ليس إلا دراسة لظواهر
تضبط وتقارن . ومن الممكن أن يستخلص منها ، بدراسة كهذه ،
نتائج لا تقل انضباطا عن تلك التي تستخلص من دراسة بلم
الفلك ، أو علم النبات ، أو علم الحيوان .

وعلينا أن لا نستخف بنتائج علم كهذا عظيم الشأن !

اما القسم الثالث من هذا الكتاب فان الأستاذ (ليفي برونل)
يعطى فيه ، في الحقيقة ، فكرة سبق أن اشار اليها (١ . كونت)
باختصار .

عندما كان علم (البيولوجيا) لا يزال متأخرا ، كان المرضى
لا يكونون امر العناية بهم الا الى السحرة والمتطبين الذين لم يكن
لمجهودهم فائدة الا لمن يواتيه الحظ . بيد أنه منذ اللحظة التي وجد
فيها علم التشريح ، وعلم وظائف الأعضاء ، وعلم تشخيص الامراض ،
كعلوم مرتبة الى حد الكفاية ، فقد قام على اثر ذلك فن طبي وفن
جراحي استفادا من اكتشافات تلك العلوم نتائج هامة .

وهكذا الشأن في الاجتماعيات . وما بقي علم العادات منقوصا
كيف يمكن أن تعرف معرفة علمية تلك المقاييس الجديرة بأن
تستخدم لاصلاح حال المجتمع الانساني ؟ ان السياسة والتربية
الاخلاقية لم يقوما على كفاية من البحث والتروى . ان الذين
حملوا عبء تأسيسهما لم يكونوا أكثر من اولئك السحرة ،
واولئك المتطبين . ولو ان قد حان مجيء اليوم الذي ستعرف
فيه الاحوال التي تكون نتيجتها وجود بعض العادات في مجتمع ،
او زوال بعضها لكان في ذلك فرصة مواتية للعمل من طريق آخر

أحسن وأجدى . واذن كان يمكن ، في الحقيقة ، أن يطبق (فن اجتماعي) و (فن سياسي) بنى كل منهما على قواعد علمية . ولن تكون نتائجها أقل شهرة ولا أقل انضباطا من تلك النتائج التي يمتاز بها ، اليوم ، فن الطب وفن الجراحة .

هالك ما يمكن أن يكون عملا علميا بحق فيما يتعلق بالأخلاق والعادات . أما ما عدا ذلك من ضروب البحث الأخلاقي فلا يعدو بعض آراء مضطربة ، وبعض تعبيرات بيانية تختلف درجة بلاقتها قوة وضعفا ولباقة وبراعة .

وبعض الفلاسفة يحكم على هذه الآراء بأنها مدعاة لخيبة الأمل ، فتجادلوا حولها بعنف .

أنها لقضايا محيية للأمل . وها هو ذا موقفها أمام مشاكل الحياة السملبة : ولنعرض أن أحدا من خاصتي قد ارتكب بعض الحماقات . فأى موقف يتحتم على أن اتخذه نازاء ذلك ؟ أننعين على أن أخذه بالشدة لكي يتأدب ؟ أم أتركه ضحية للعصوبات الطبيعية ؟ وإذا كان لى ابن فباى خطة من التهذيب أخذه ؟ أوجب أن أعوده مصارعة الخطوب ؟ أم يجب أن أربيه على العبدالة والرحمة ؟ وإذا قدر لى يوما أن أكون مضطلعا بعبء من سياسة بلادى ، فما الذى يجب على نحوها لكي تتجه السلطات وجهة موفقة ؟ أوجب على أن أمنح صوتى لأولئك الذين يعملون على صون الأمن العام ؟ أم لأولئك الذين يوسعون دائرة المشروعات الاستعمارية ؟ أم للذين يحددون على هذا الاعتار أو ذاك ، نظام الضرائب ؟ أوجب على أن أميل الى القضاء على شرب الكحول ، وأن قضى بذلك على بعض الحريات ؟ أوجب أن أميل الى نظام استقلال الكنائس أم الى ديانة تسيطر عليها الحكومة وتعتبر فساوتسته موظفين ؟ هذه المشاكل وكثير سواها نتعرض لها كل امرئ ، فى حياته على الدوام ، وكل امرئ ملزم أن يتخذ حيالها موقفا معينا . وعند كل انسان شعور بأنه يمكنه اتخاذ ذلك

الموقف . واذن ، فلا بد له من مبادئ معتبرة يمكنه أن يرجع اليها عند الحاجة . وهذه الضرورة هي التي حفزت الاخلاقيين من اصحاب المذاهب الماثورة الى وضع مبادئهم الاخلاقية دفعا لما عساه ان يعرض من هذه الاحتياجات . وماذا عسى الأستاذ (ليقي برول) ان يكون جوابه اذا ما سألته سائل ، في مثل هذه الأحوال المختلفة ، عما يكون من الصواب ان يعمل ؟ ان الأستاذ (بيلو) وقد دقق المناقشة في هذه المسألة بما يدل على شدة تأثيره . وسيضطر المنطق الأستاذ (ليقي برول) ان يتكلم هكذا : « ان الاجيال المقبلة سوف تعيش في عصر بلغ فيه علم العادات مبلغ الكفاية من التقدم . وانهم سيكونون في حوال كافية لكي يميزوا بجلاء ما كان يجب ان يتبع في هذه الظروف الحاضرة . اما انتم يا ابناء هذا الزمان فما انتم سوى بواكير زمن لا يزال هو ايضا في دور طفولته . انكم لن تقدرُوا على ان تعرفوا معرفة علمية ما هو الخير لكم فيما يجد لكم من أحوالكم . اعملوا ، اذن ، ما يبدو لكم انه الاحسن ، حسب ما توحيه اليكم طبائعكم ، واثور تعاليمكم الاخلاقية ، خطأ كان ذلك ام صوابا ، على قدر ما يتيح الحظ » . وتلك ، بدون شك ، نتيجة مؤلمة ! انها على الأخص مؤلمة كما يرى الأستاذ (بيلو) ، لان نمو الأبحاث التاريخية وعلم العادات الاجتماعي لا يقويان مشاعرنا الاخلاقية التي نستشعرها من طبيعتنا واثور عاداتنا ، بل يبدو لنا ان تلك الأبحاث هي بطبيعتها عامل يعمل في هدم هاتيك المشاعر واتلافها . انها تعرفني مثلا ان اصل مشاعري الاخلاقية ، تلك التي تثور ضد الزنا بالمحارم ، انما يرجع اصلها الى معتقدات البدائيين البعيدة عن المنطق بل البالغة احبانا غاية السخافة . فهل تكون هذه المعرفة مما ساعدني على تقوية كراهاتي النبيلة ضد الزنا ، ومما ساعدني على السير سيرة حميدة متزنة ؟

ولنفرض أننا تابعنا ، على خير ما يطلب مننا ، قواعد علم
المعادات ، فهل ستكون قواعد هذا العلم حلا نهائيا للمشكلة
الأخلاقية بمنع ظهورها في المستقبل بشكل مؤلم ؟

وفوق ذلك يقال ، وكم ردد هذا القول ، ان آمال الأستاذ
(ليثي برول) هذه انما كان منشؤها منطقية فاسدة .

ان الذى يجعل تكوين قواعد فن الطب سهلة ، نسبيا ، انما
هو لأننا نجد فى البيولوجيا علما واضحا هو علم الصحة الجسمية .
وعلى الطبيب ان يعرف ما هو الجسم الحى العادى المتزن ، وان
يعرف عن الشخص الذى يعالجه ما فيه من كل ما هو مخالف لحالة
الحى العادى ، وان يعرف الدواء الذى يعيد الى حالة الاتزان كل
كائن غير عادى . ان المهمة صعبة . ولكنها ليست مستحيلة . أن
الكائن العادى هنا ، فى الحقيقة ، ممكن التحديد . وعمل الأعضاء
وتوازنها أمر يدركه العقل وليس موضوع جدال .

لكل هل هذا الوضوح متحقق فى النظم الاجتماعية ؟ انه لكى
يعنى بجماعة ما عناية علمية ، يتعين الوقوف على هذه الأمور :

١ - الحال التى يجب ان تكون عليها جماعة من الجماعات لكى
يقال انها جماعة صحيحة .

٢ - قيم تفترق هذه الجماعة عن الجماعة الصحيحة ؟

٣ - بأى علاج يمكن أن تعالج جماعة غير صحيحة . حتى نرد
الى حالة الصحة ؟ وبدون أن تحل هذه المشاكل كيف يمكن
تطبيق الفن السياسى الذى يريده الأستاذ (ليثي برول) ؟

ولهذا لا مناص ، هنا ، من مجابهة صعوبة خطيرة . كيف
يمكن ، فى الحقيقة ، ان نحكم بصحة جماعة من الجماعات من غير
ان يكون لدينا من قبل مبدا أخلاقى محدد ؟ ها نحن اولاء نجد

فلسوفا بقرر ان الغاية من الحياة الانسانية يجب ان تكون هي السعادة وان كان في ذلك جور على العقل واهمال له . وآخر يرى ان غايتها يجب ان تتجه نحو تقوية الضمير ، وتكميل المعارف ، وان كان في ذلك تجاهل للسعادة . وآخر يرى ان هذه الحياة يجب ان تضع نصب عينها التزام الافراد حياة الطهر والقداسة ولو كان ذلك اهمالا لسعادتهم ولعارفهم . فهل يمكن ان يحكم ثلاثتهم حكما متوقفا ، اذا أصدروا حكما ، على مدى الصحة في جماعة ما ؟ كيف يمكن التغلب على هذا الخلاف ؟ انه سيكون محتما للتغلب عليه أن يبرهن على أن الحياة الانسانية يجب ان تكون لها هذه الوجهة مثلا وان ليس لها أن تتجه الوجهة الأخرى . ولكن اين السبيل هذا اذا كانت مشكلة الاخلاق الماثورة لا تزال باقية دون حل ، تلك المشكلة التي قرر الأستاذ (ليفي برول) انها لا حل لها .

ومن اجل هذا ، كم دافع الأستاذ (ليفي برول) : ان هذا الاعتراض لم يكن له ما يبرره الا لان علم العادات ما زال متاخرا . أما عندما يتقدم الى درجة كافية فسيصبح العلم بالصحة الجماعية من الضبط الى حد أن تجتمع الآراء على حقائقه . ولنسجل هنا هذا التنبيه . ولتؤكد أنه يعتمد على عمل من أعمال العقيدة لا من أعمال العلم . عمل من أعمال العقيدة يمكن أن يكون وأن لا يكون . وسوف يكون في يد المستقبل وحده أن يحكم بما يمكن أن يكون له من قيمة .



مهما يكن شأن هذا الخلاف وهذا الجدل فان هنا حقيقة غير منكورة تبدو واضحة . اذا كان مفكر جليل كالأستاذ (بارودي) مازال يوالى جهوده واشتغاله بمشكلة

الأخلاق الماثورة محاولا أن يبرز فيها مذهباً من المؤكد أن أصوله
(كاتنية (٨)) ، فإن أكثر أولئك الذين عنوا بالدراسة الأخلاقية
بعد الأستاذ (ليثى يرول) قد انتحوا بتفكيرهم منحى جديداً .

ومن ذلك المنحى الجديد ما ذهب إليه (روه) في كتابه
(التجربة الأخلاقية) حيث يرى أن مشكلة الأخلاق الماثورة برمتها
غير قابلة للحل ما دامت على وضعها الماثور . بيد أنه يعنى بتحديد
سيكولوجية من يبدو عمله أخلاقياً في نظر نفسه وفي أنظار الآخرين .
أنه يعطينا وصفه في ذلك العمل الثلاثى الذى يقع منه في كل حال
تعرض : أنه يبحث في نفسه ، ويستخلص مشاعره العارضة ،
ثم يطبقها عملياً لدرسها وإصلاحها ، كما هو صنيع التجريبى حين
يختبر فروضه العلمية بمقارنة الظواهر .

وعلى هذا النمط يعتقد (دوركيم) أنه يوجد ، في كل جماعة ،
وفي كل دور من أدوار التاريخ ما يسمى (الضمير الاجتماعى) :
الذى يرجع تكوينه إلى أصول شتى ، بعضها من لوازم الحياة
الاجتماعية دائماً ، وبعضها إلى حد ما يعتبر نافعا للجماعة في بعض
الأوقات من أدوار ترقبها ، والبعض الآخر عارض وقتى وليس له
أدنى استقرار . وعلى هدى هذا الضمير تخضع الجماعة أفرادها
لنمط من التربية الأخلاقية تختاره لهم ، أحياناً بطريقة لا شعورية ،
وأحياناً بعد البحث والتروى . ومن هنا تنشأ ، في نفس كل فرد ،
طائفة من الالتزامات الحميمة التى لا يمكنه أن يتخلص من ربقتها
إلا بنوع من انتهاك الحرمات ، والتى هى ، في الحقيقة ، حرية بأن
تكون موضع طاعتهم واحترامهم . بسبب ما للمبدأ الاجتماعى من
سلطان على الفرد لا جدال فيه .

(١) نسبة إلى الفيلسوف (كانت) .

وفي هذا المعنى أيضا وضع الاستاذ (برجسون) نظرية تعد جديدة ودقيقة . انه يضع فروقا بين اخلاق (الجماعات المغلقة) و اخلاق (الجماعات المفتوحة) . ان كل جماعة خاصة انما تعمل على تقوية نفسها من اجل نفسها ، وضد الجماعات الأخرى . ومن هنا تنشأ طائفة من النظم تهدف الى غرض ظاهر : تحقيق المحافظة على حياة الجماعة (٢) . وهذه النظم تنشأ في كل جماعة ، وتنمو فيها كما يقول علماء الاجتماع . انها تكون ، في كل جماعة ، نوعا من الضمان القانوني الخاص بها ذي الطابع القدسي . بيد ان هناك نوعا من الاخلاق الانسانية المطلقة يسندعى ممارسة العدالة والرحمة من اجل الانسانية كلها ، دون فرق بين الاجناس ، او اللغات . او بين نوعي الرجال والنساء ، او بين الاوطان . وهذا النوع من اخلاق ليس منشؤه سلطان الجماعة على الافراد . انه يعمد لنوع من الادراك الذاتي الذي يحدثه في نفوس بعض الصفوة استعداد حيوي خالق . واعني الصفوة الذين يقودون وراء خطاهم ، تحت تأثير نوع من الاستشراف العلوي ، اولئك الذين هم اهل الاقتباس من نووه ، والسير على اثره .

ان مباحث كهذه لتعد جد مثيرة للاعجاب . ولكنها جميعا على خطأ في بعض النقط . اما ان هذا النوع من العمل الذي وصفه (روه) سابقا هو عمل البرء الذي يعتقد نفسه شريفا ويعتقده الناس كذلك ، فهذا ليس موضع الشك . لكن هل معنى هذا ان مثل تجربته الاخلاقية هذه ستكون عصمة من الخطأ لمن يهتدى بهديها الى حد انه لن يخدع قط ، وانه ، في جميع الاحوال سيكون سلوكه وفق ما يجب ؟

وايضا ليس ثم جدال في ان التربية التي يؤخذ بها افراد الجماعة هي ، بالنسبة للكثيرين منهم ، تتمثل في المشاعر الاخلاقية

التي يستشعرها الافراد ، وفي الالتزامات التي يحسون بها بين جوانحهم . لكن اذا صح الادعاء بأن هذه المشاعر الغائضة بهذه الالتزامات لا اصل لها سوى التربية التي يتألقا المرء بعد ميلاده ، فكيف وبماذا نفسر عدم القدرة على جعل حيوانات سهلة التهذيب كالقرود والفيل ذات ضمير اخلاقي كالذى ينمو سريعا عند صغار الاطفال ؟ وايضا من ذا الذى يوضح لنا السبب فى ان هناك كثيرين من الافراد يثورون على اخلاق بيئتهم داعين الى اخلاق اخرى تغايرها كل المغايرة ؟

وكذلك لا جدال فى ان اخلاق (الجماعات المغلقة) تغاير اخلاق (الجماعة المفتوحة) . لكن هل هناك جماعة الا وهى تتجمع على شىء ما ؟ ان اخلاق جماعة صغيرة هى بالطبع ضمان شرعى ضد الجماعات الصغيرة المجاورة لها . بل ان اخلاق الانسانية اذا ما أصبحت جماعة واحدة لن تكون الا اخلاقا ضد الطبيعة ، تلك العدو الأبدي الذى يجب علينا ان نقهرها اذا كنا لا نريد ان نصبح خطاما تحت اقدامها . وماذا نقول فى ذلك الوقر الثقيل من الاحمال التى تهبط بها الافراد طبيعة جماعتهم المغلقة باحكام ؟ اليس فى هذا ما يفسر ، بطريقة بعيدة عن التصوف ، ذلك الحلم الذى يساورهم من اجل جماعة اخف وطأة على افرادها ؛ لأنها ليس لها من تعددهم أعداء ، ولأنها ستكون ضمن الجماعة الانسانية ، فى وحدة تامة بين افرادها تسعى بها للتغلب على ما فى العالم من قوى وحشية ؟

وليسمح لنا القارئ بان نعرض على ما كنا قد حاولنا البرهنة عليه منذ عام ١٩٣١ م فى مؤلفنا المسمى : (النوع وخادمه) . ان ما يقوله علماء الاجتماع فى اصل الاخلاق ومنشئها هو حق لا ريب فيه . بيد ان هناك امرا آخر لم يعنوا به العناية الكافية . ان ضمائر الافراد تدين بالنصيب الاوفر فيما هى عليه لوجود هذه الالتزامات التى تطيع الجماعة بها روح الطفل ، باستمرار ، وبعد

أن يولد فيها . ان الأسرة ، والدين ، والمدرسة ، والبيئة ، والأصدقاء ، وقوانين البلد ، وقوانين الدولة ، وقوانين المهنة ، لى أمور تشترك كلها في اقناع الناشئ بسلطانها ، وفي اشعاره بأن هناك ما يعد خيرا ، وما يعد شرا ، وأن هناك ما هو محتم ، وما هو محرم . بيد أن هذه الالتزامات ليست هى كل شيء . ان هذا الضمير الأدبى الذى يتكون للناشئ سريعا ، كما قلنا ، ولا يمكن أن يتكون فى العجاوات الصالحة للتهذيب ، ما كان من المستطاع تكونه لولا هذه الاستعدادات الفطرية التى ليس لعوامل التربية فيها سوى العمل على انمائها . ومثل هذه الاستعدادات مستغلل فى طى الخفاء اذا لم يتج لها أن تتنظم فى وسط يحوى طائفة من الظواهر التى تماثلها وتتلاءم معها الى حد بعيد .

ان الأنواع الحية مؤلفة من أفراد . وشأن كل فرد من أفرادها أن يولد ، وأن ينمو ، ثم يموت . وهذه الأنواع لن يستمر بقاؤها ما لم تقم أفرادها ببعض عمليات خاصة . وفى تكوين كل فرد ما يشعر بأن الطبيعة قد حصنته ضد هذا الخطر ؛ ولكن مع نوع من التحايل والسخرية وفى كثير من الأحياء يكون بقاء النوع مرتبطا ببعض عمليات طبيعية بسيطة : كاتقسام الخلية الحية ، أو التبرعم ، أو البيض غير الملقح ، أو الإخصاب الاتفاقى بتلاقى لقاح الأنثى ولقاح الذكر ، أو الانتشار الآلى لجيوب اللقاح ، أو صغار الحشرات . ولكن بقاء النوع ، عند أنواع أخرى من الحيوان ، يتخذ صورا أخرى . ان نوعها يكون عرضة للانقراض اذا لم تخضع أفرادها لبعض موجبات من غرائزها القوية ، تلك الغرائز التى تحملها على الجهد فى تحقيق نمط اجتماعى خاص ، ان فى تزاوجها ، وان فى تعشيشها ، وان فى بيضها ، ان فى تمويئها عشها ، وان فى حضانتها بيضها ، وان فى ارضاعها ، وان فى تضحياتها من أجل حماية الصغار ، أو من أجل تربيتهما . ان هذه الغرائز جميعها متشابهة .

وهى تستدعى من الفرد كدحا يقوم به على حسابه الخاص من أجل تحقيق الخير الأعظم لصالح النوع . ولا شك ان الطبيعة في هذا (ان مخادعة ، وان مخلصه) تطلّى للفرد حبة الدواء بطلاء من الذهب اذ تقرن الأعمال التى يتحقق بها وجود النوع ببعض ضروب من اللذة ، والأعمال الضارة به ببعض ضروب من الألم . والنتيجة النهائية ، فى كل هذه الأحوال هى دائما واحدة : ان الفرد يجهد من أجل نوعه دون ان يفهم بالضبط معنى هذا الكدح ؛ وكثيرا ما يكون فى هذا الكفاح مخدوعا بأنه انما يعمل من أجل نفسه .

ولنمتحن ، على ضوء هذه الأسس الفطرية لاستعداداتنا الأخلاقية ، تلك الاستقرارات التى تدفعنا ، بوساطة (المشاركة الوجدانية) ، أو الرضا الأخلاقى ، أو تبيكيت الضمير ، الى التبادل عن الأضرار بسوانا ، وإلى معاونتهم . أبعد هذا شيئا آخر أكثر من أنه عبارة عن مبادئ جد عريقة فى الإنسانية ماعد على تأصلها ، إنشاء أحيال طويلة ، تربية اجتماعية تقوم من العادات الوراثية مقام الأم ، والتي هى أصل الغريزة التى تعمل على أن تتخلل مع الأفراد خداما للنوع من أجل الخير الأعظم للحياة ؟

إننا كنا نعد أنفسنا ملومين لو لم نعرض للذكر المشاكل التى ظهرت ، على هذه الصورة ، فى الفلسفة الحديثة المعاصرة . ولكننا ، أيضا كنا بعد أنفسنا ملومين لو توسعنا فيها ، نأكثر مما قلنا . إن دراستها ، فى الحقيقة لا تكون جزءا أصيلا من موضوع بحثنا . إنها لا تكون منه الا بحثا ثانويا . ولو أنه كان من الممكن معرفة منبع المشاعر الأخلاقية تماما لكان هذا موضوعا مهما ، دون شك . لكن هل هذه المعرفة بهذا المنبع ستكون كافية ، يوما ما ، لإمدادنا بما نحن بحاجة اليه من القواعد الأخلاقية ؟ ان أصحاب المذاهب المنشقة ، على اختلاف مشاربهم ، يمكنهم ان يقولوا ما شاءوا ، وأن يبرهنوا كيفما أرادوا ، وأن يشرحوا آراءهم حسبما

يتراءى لهم . بيد أنهم لن يقضوا بهذا على المشكلة الأخلاقية ،
وهل ستكون نظرياتهم مانعة من حاجة الفرد يوما الى أن يسأل
في تلهف : (ما الذى يجب على أن أعمله لآكون على سنن الأخلاق ؟)
وأي موقف أقفه من الماضي ؟ وأي قرار حاسم أسير عليه في
الحال ؟ ولعله من الحق أننا عندما نعرض مشكلة كهذه المشكلة
الأخلاقية بقية حلها فإننا نكدع بالأمانى المعسولة قدرتنا وحريةتنا .
ومع هذا فإن هذه المشكلة تلاحقنا كرفيق أبدي في كل لحظة من
لحظات حياتنا . أن علم الهيئة يبرهن لنا على أن الأرض متحركة
ونحن لا نشعر إلا بأنها ثابتة من تحتنا . وعلم النفس ، وعلم
الاجتماع الجبريان يقرران ، ربما بنفس الطريقة ، أن مشكلة
الأخلاق الماثورة غير ذات موضوع ، وغير قابلة للحل . اننا من بعد
هذه العلوم ومن قبلها لعلى شعور بأننا نترنح أمام الضرورة الملحة
للعمل ، وصعوبة الاقدام عليه .

(أن البلاغة الحقة تسخر من علم البلاغة كما أن الأخلاق الصحيحة تسخر من علم الأخلاق) . هذه الفكرة المسطورة من (بسكال) حرية بمالها من الشهرة . فليس النحاة هم الذين وضعوا اللغات ، لأنها كانت تتكون رويدا رويدا من الفسريزة الاجتماعية وتبعاً للحاجة التي تستلزمها الحياة في المجتمع . وبعد ذلك جاء النحاة ، فصاغوا طرق استعمالها في قوانين وعملوا على نشرها . وليس العروضيون هم الذين خلقوا الشعر . أن الشعر كتميم عن عواطف إنسانية . وليس وضاع قواعد الخطابة هم الذين خلقوا الفصاحة . أن الفصاحة إنما تنشأ عن الرغبة القوية التي تدفع ذا حاجة من الحاجات إلى أن يترجم عنها ، وأن يقنع الغير بما يقول . ثم من بعد ذلك يأتي علماء الخطابة ، انهم يلاحظون الطرق التي تكون قوائدها جريئة في فن الخطابة ، ثم يضعونها في قواعد علمية .

وليس الشأن في الأخلاق إلا ما قلناه في هذه العلوم . إذ ليس الفلاسفة هم الذين اخترعوا أخلاق الناس . أن أخلاق الناس إنما نشأت في الكون كثمره طبيعية للضرورة الناشئة من الحياة في عمومها ، وعلى الخصوص الحياة الاجتماعية ، ولما كان هناك شروط بدونها لا يمكن أن تتحقق حياة اجتماعية كانت الأخلاق في كل زمان ومكان تتشابه في بعض نواحيها . ولكن أيضا كيف نستغرب وجود اختلافات في هذه الأخلاق من نواحي أخرى مادام هناك أصول ، وبيئات طبيعية ، وحاجات ، وظروف تاريخية ، دائمة أو مؤقتة ، وكلها يعتبر غاية في التباين والاختلاف . وهذا هو السبب الذي يدعو كل جماعة إلى أن تعيش على نمط من الأخلاق خاص بها . كما أن هذا هو السبب في أنه يمكن عمل (جغرافيا) (تاريخ) للأخلاق التي هي اليوم ، والتي كانت فيما مضى سائدة

في تلك الجماعات . فقط ، هناك أيضا ، كان يوجد مجلّ لفرصة تأسيسها على قواعد العقل . ولم تكن تلك الفرصة سوى أولئك الفلاسفة الذين أخذوا أنفسهم بذلك ، وعن هذا نشأت تلك المذاهب التي صنفنا أهمها ، وأبنا عن تنوعها وعمما فيها من نواحي القوة ونواحي الضعف .

ومن العسير البحث عن قواعد لتنظيم السلوك الأخلاقي . ان الشهوات السياسية والدينية لها مكانها في هذه الناحية . ومن ثم نشأت تلك الاختلافات المهمة التي تسود اليوم بين الباحثين الذين تخصصوا بدراسة هذا النوع من الفلسفة . ولكن من حسن الحظ . كذلك ان (الأخلاق الحقة تسخر من علم الأخلاق) .

ولكن هل يمكن القول بأن تلك الجهود الهائلة التي بذلها الفلاسفة في الناحية الأخلاقية تعتبر عقيمة تماما ؟ ان قولا كهذا ليعد نهاية في الظلم . ان عمل الفلاسفة وان لم يؤد الى تكوين مذهب كامل تام الانسجام فقد توصلوا في الحقيقة الى استخلاص حقائق بنسجيم بعضها مع بعض . انها حقائق تلخص التجارب الأخلاقية للانسانية على مر القرون .

وهذه الحقائق يمكن ان توضع تحت نوعين مختلفين :

أحدهما الاخلاق الذاتية ، والآخر الاخلاق الموضوعية .

اما حقائق الاخلاق الذاتية فقد كانت معروفة ومشهورة منذ أقدم العصور . وكانت تروى ، على مر القرون ، عن كبار الأخلاقيين ما بين شرقيين وغربيين . كانت تلك الحقائق أشبه بالصرخة التي تنبعت في صوت الحكماء :

١ - لا يوجد خلق طيب بدون ارادة طيبة .

والارادة الطيبة تعتمد على امرين : مجهود صادق في كل أمور من الأمور لاستبانة ما هو الأجدر بأن يعمل . ثم ارادة منضبطة لكي ينفذ بالفعل ما أظهرت الروية انه الأجدر بأن يعمل . هذا

هو الشرط الضرورى فى كل عمل اخلاقى . بيد ان هذا الشرط لا يكفى دائما . انه حتى مع خير ارادة فى الدنيا قد يكون المرء عرضة للضلال اذا لم يكن عالما تماما بخيرية ما يريد .

٢ - ليست السعادة ممكنة بدون السلام الروحى .

والحصول على هذا السلام ، هو بدوره مشروط بشرطين : انه لغير ممكن ان يسعد المرء به دون ان يكون مطمئن النفس الى انه قد تحرى ، جهد طاقته ، لى يستنير فى قصده دائما ، وانه ينفذ ما بدا له انه الخير . وايضا لا بد هنا من امر آخر يراعى وهو ان تكون رغبات المرء دائما معدلة وفق الطرف الذى يكتنفه . ان من يشعر انه فى عمله منقوص الحظ من الارادة الطيبة لا يمكن ان يشعر نحو نفسه بغير المقت والاحتقار . اما ذلك الذى يشعر بانه اراد الخير ، جهد طاقته فان شعوره نحو نفسه سيكون شعور الاعجاب ، شعور العظمة المستساغة المشروعة . وهذا الذى تتسلط عليه رغبات ليست على وفاق مع الطرف الذى يحف به يكون حياته كآلة قاتمة ، اما ذلك الذى لا يرغب فى شىء الا فى حدود طاقته فانه يحيا حياة مملئة ، وعلى هذا المعنى تكل امرىء يستطيع ان يكون الصانع الذى يصوغ بيده معادته الخاصة ، انه يكونه بما يبدية من حرص على حسن سيرته وسلوكه ، انه يكونه بما له من مهارة يستطيع بها ان يهذب مطامحه ويعد لها .

٣ - لا حكمة بدون قناعة :

من المؤكد ان القناعة ليست فضيلة دائما . واذن فليس من الحكمة ان يرضى المرء بامر يكون فى طوقه ان يتفاداه . انه لو اجب كما قال (مترلك) ان يعرف المرء (القرع على كل باب يؤدى الى المثل الأعلى) ، ان اى بحث وراء الصحة ، والفنى ، والجمال ، والمجد ليس بمحرم على الحكيم . فقط ، عندما يحدث ما لا مفر من حدوثه ، فانه يجب ان تعدل جميع الرغبات على وفاق ما حدث . ان الامر ، اذن ، يكون كما قال (فينى) : (ان الصراخ والاسترحام

والبكاء ليس الا ضعفا) . وان ذلك الذى يصرخ او يبكى او يتضرع
لن يعمل شيئا اكثر من انه يزيد فى آلام نفسه .

تلك القضايا الثلاث يعرفها جميع الحكماء ، بيد ان هذا لا يكفي
فمن الممكن ان يكون للمرء ارادة طيبة ثم لا يمنع ذلك من ان يخطئ
فى سلوكه كلما شرع فى عمل من الأعمال . فهل استطاع تفكير
الفلاسفة ان يعمل شيئا لجل هذا المظهر المتناقض ؟ وهل نجح
تفكيرهم فى تحليل الخلفية الذاتية الا لى يهزم هزيمة مؤلمة أمام
محاولته تحديد قواعد للاخلاق الموضوعية قابلة للتطبيق ؟

ويمكن القول أيضا ان تفكير أولئك الفلاسفة قد نجح فى ذلك
انى حد ما . حقا ان النتائج التى انتهى اليها أقل متانة من تلك
النتائج التى تكلمنا عنها آنفا ومسح ذلك فانه لظلم مبين أن تعتبر
تلك النتائج كلاً شياً .



انه لمحبب الى النفس أن يوجد فى مذهب اخلاقى دليل على
صحة المبادئ الأخلاقية لا ينازع فيه منازع ، وبه تبدو تلك
المبادئ كحقائق منضبطة وقابلة للتطبيق فى كل زمان ومكان .
وكم يكون مريحا أن نرى قواعد من هذا النوع ميسرة لنا ! انها
تسمح لكل ذى ارادة طيبة بأن يحل جميع العقيدات وجميع المنازعات
التي تعرض له حول الواجب ، ولكم صيغت عقود المديح
لكثير من هذه الآراء ! وكم ظهر عند الاستعمال انها فارغة ! ولنتأمل
المثل الآتية : (لا تعامل الناس بما لا تحب ان يعاملوك به) .
إذا علمت مثلا أن حاسبا سرق مبلغا ما من رئيسه الفنى الذى
يجهل ما حدث ، فهل يكون واجبى أن أسدل بسكوتى سترا على
تلك الجريمة ؟ وهل ، بالقياس على هذا التزم السكوت عندما
أعلم بخيانة امرأة زوجها ، أو بخيانة رجل زوجته لانى أنا نفسى
أكره أن يشتهر مثل ذلك عنى ؟

(اعمل بحيث يمكن أن يكون عملك قانونا عاما) . وهنا نقول : وما الذى يقنع المرء بأن هذا التشريع أو ذاك يستتبع نتائجه مستحيلة الحصول ؟ هل هذا فكر منطقي خالص ؟ اليس هذا ؟ بالاحرى ، مجموعة من التصورات التى يمكن بسهولة أن تعزى الى تأثير البيئة التى نشأت فيها ؟ أنا ، مثلا (لا أبيع تعدد الزوجات) . اننى ، اذن ، سأعد كل جماعة تسير على هذا التشريع : (لكل رجل أن يتزوج أكثر من واحدة) جماعة وضيعة الاخلاق . لكن هل يعد من المنطق مثل هذا الحكم ؟ اليس هناك جماعات عاشت ، ولا تزال تعيش ، تحت نظام تعدد الزوجات ، دون هائى أو مانع يؤثر فى نظام حياتها ؟ وأية استحالة نراها فى نظام حياة تلك الجماعات التى من شرائها الأساسية ، مثلا أن تطبق عقوبة الإعدام من أجل بعض أنواع من السرقات مهما كان شأنها ؟ أو أن تباد المواليد الذين يولدون مشوهي الخلقة ؟ وأن أية جماعة مؤسسة على تشريعات كهذه لن تكون مستحيلة . أن عادتنا علينا تشريعا من المستحيل أن يصلح لجعله قانونا عاما .

— (أعطى كل امرئ على قدر حاجته) ولكن من له حاجات أكبر لا يعمل شيئا .

— (أكل بحسب ماله من اعتبار) فهناك من له اعتبار ولكن قليل المهارة .

— (أعطى كل بحسب عمله) ولكن هناك اختلافات فى القدرة العقلية والجسمية والخلقية .

هكذا الحال : كلما نادى اخلاق بأنها قد توصلت الى عبارة من هذا القبيل مضبوطة ضبطا تاما فإن هذه المشكلة تعترضها . ان الاخلاق ، اذن ليست علما رياضيا . انها تتحقق ، بعيدا عن التجارب ، فى عالم المجردات الخالصة .

بيد ان ذلك ليس معناه أن البحث فى المشكلة الاخلاقية الموضوع كان باطلا وعقيما . اننا هو اعتياد المهارة الفنية

مستنيرة بالتجربة ، وتلمس سبيل النجاة . ان الامر هو على هذا ،
تماما ، في الاخلاق الموضوعية . انها تلقى الضوء على بعض الحقائق
المثالية . وتلك الحقائق كافية في أن يعرف المرء الذي له حظه من
الإرادة الطيبة أى طريق رئيسى يجب عليه أن يوجه فيه سفينة
حياته . بيد انها لا تكفى دائما في جميع الظروف والأحوال لتعريفه
ما يجب عليه أن يعمل لئى ينجو من الفرق .

حقا ، انه لىوجد في الاخلاق الموضوعية ، كما يوجد في
الاخلاق الذاتية ، بعض قضايا تفرض سلطانها على العقل بقوة
لا تقاوم (بدون الجماعة لا يوجد ناس) . تلك العبارة المعروفة
(ليخنر) تلخص ما رأى طبقات من الفلاسفة أنفسهم مسوقين الى
تأييده . لنفصل فردا بعيدا عن كل جماعة . انه سيجد نفسه مكتنفا
من الصعوبات بما يتعذر معه الحياة ، اللهم الا في ظروف شاذة .
كذلك (بدون اخلاق لن تكون جماعة) . وكيف يتأتى لبنى
الانسان أن تربطهم رابطة الحياة المشتركة ؟ وكيف يتاح لهم
المساهمة فيها بتقسيم الأعمال ؟ وكيف يستطيعون أن يشيدوا
بالنسبة الى الأمور الضرورية التى تتطلبها حياة الجماعة . بيد
أنه يعد من غير الممكن أن توجد حياة إجتماعية بدون أن يكون فيها
قدر ما من العدالة ، أو من الرحمة ، أو من الأعمال التى تبدو كما
فى كانت صادرة عن هاتين العاطفتين . ان من يرضى لنفسه بأن
يكون ظالما وشريرا يستبيح لنفسه . اذن ، أن يجر الى نفسه
المقائم على حساب الجماعة ، عاملا بذلك بما هو مجلبة لتدميرها .
انه اذن بسلوكه هذا يعتبر جاحدا وأحمق .

اما بالنسبة الى ذلك الذى أتيح له أن يفهم أن السعادة
الحقيقية انما توجد في السلام الروحى الذى ينشأ من سروره
بنفسه ، من ناحية ، ومن اعتدال رغباته ، من ناحية أخرى ،
يقول انه بالنسبة اليه لن يكون هناك شك في هذه الحقيقة الأخيرة :
(أن الجماعة التى تتوق اليها نفس الحكيم انما هى الجماعة التى

يقوم أساسها على اتحاد تام بين أفرادها يسعون إليه ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا . ان جماعة كهذه لن توجد ما لم يشعر أفرادها بأن كلا منهم غير معاملة من الآخرين معاملة شاذة قاسية . انها لن توجد ، اذن ، ما لم يطبق كل فرد من أفرادها ، من ناحيته هو ، ذينك المبدأين اللذين أبان عنهما (شوبنهاور) :

١ - (لا توقع ضررا بأحد) .

٢ - (على الضد من ذلك ، ساعد الآخرين بأقصى ما تستطيع من قوة) .

ذاك هو ما لا يسمح لنا الذكاء المستنير بتجارب القرون والأجيال أن نجعله ذاك هو ، أيضا ، السبب الذي من أجله يوجه ، وجهة خاصة ، سكان سفينة الحياة . ذاك هو ما أمكن أن تستخلصه الأخلاق الموضوعية من حقائق مؤكدة . انها ترلم لنا خط السير ثم تكلنا بعد ذلك الى ما لنا من تجربة واحتياط .

ويجب ، في الحقيقة ، أن نسلم بهذه الحقيقة : ان الشأن في الأخلاق كما هو الشأن في علوم الطبيعة ، انها لا يمكن أن تكون يوما ، موضوعا على صورة كاملة تماما .

ففي كل دور تاريخي معين ، وفي كل لحظة من لحظات الحياة ، يجد افراد كل جماعة أنفسهم تجاه طائفة من المشاكل الحيوية . وهاتيك المشاكل مرتبطة بالحالة التي توجد عليها الجماعة ، حالتها الباطنة وحالاتها الظاهرة ، وفي هذه الناحية ما يشمل حالتها الاقتصادية وحالتها السياسية ، وحالتها الدينية ، وحالتها العمرانية ، وحالتها الدولية ، وحالتها الوطنية ، وحالتها الأسرية ، ونظام المهن فيها ، الى غير ذلك من الحالات . وفي كل زمن نجد اصحاب الارادة الطيبة يبحثون عما يجب أن يعملوا للابقاء على الجماعة :

ولتحقيق التقدم الاجتماعى ، والسلام الانسانى ، اعنى الشروط
المادية الاوفر فائدة فى تكوين حياة هادئة صافية . انهم يبتدعون
بعض العبارات ، ويشرحونها ، ويعطونها فى أكثر الأحيان صورة
قواعد . انهم يضعون منها تعاليم اخلاقية مطلقة ، وحسبما يعرضونها
للعمل ، نراهم ينفذون ، ولو مرغمين ، تلك التجارب الاخلاقية
التي - لفت (روه) اليها انظارنا .



. الخلاصة

ان التفكير الفلسفى كاف فى ان يعطى وجهة عامة للسلوك .
وبعد ذلك يجب ان يترك الى بديهة كل امرئ الحل الخاص الذى
يختاره لكل حالة تعرض له .


الفهرس

الصفحة	الموضوع
	□ مقدمة في الفلسفة والحقيقة
٥	للإمام عبيد الحليم محمود
	□ مقدمة المؤلف عن المشكلة
٥١	الأخلاقية والمشاعر التي تؤدي إليها
	□ القسم الأول : المذاهب
٢٠	الأخلاقية اليونانية - اللاتينية
... ..	● مذهب سقراط
٨٤	● مذهب أفلاطون
٩٥	● مذهب أرسطو
١٠٠	● مذهب أبيقور
١١٢	● مذهب الرواقين
	□ القسم الثاني : الأخلاق
١٢٩	اليهودية - المسيحية
١٢٨	● انتقال التعاليم اليهودية المسيحية الى الغرب
١٠٠	● فلاسفة المسيحية الحقيقيون
١٥٩	● مفكرو القرنين الـ ١٧ والـ ١٨ م
٢٠٧	□ القسم الثالث : الأخلاق في الفلسفة الحديثة
٢٠٨	● ما بعد الأخلاق في الفلسفة الحديثة
٢٧٢	● المذاهب المنشقة
٢٩٨	● المذاهب الأخلاقية في القرنين ١٩ - ٢٠ م
٣١٢	□ ملاحظات عامة

* رقم الايداع بدار الكتاب ٧٩/٢٩٥١

ISBN ٩٧٧ - ٢٩٦ - ١٣٨ * الترخيم الدولي

الثلث

	<p>أخصائيون في المطبوعات المجاهلة</p>	<p>دار الشعب مؤسسة صحفية عربية</p>	<p>مطبوعات الشعب</p>
<p>الإدارة ٩٢١ شارع قصر العين بالقاهرة - ت ٣١٨١٠ • مكتبة دار الشعب - ت ٢٩٩٩١</p>			
<p>رئيس مجلس الإدارة دكتور طه ربيع</p>	<p>الطابع وتخطيطه: ٣١٨١٠-٣١٨١٠-٣١٨١٩ و.ب. التماس - تليفون ٨٤٤٨١٠</p>	<p>التوزيع: مكتبة دار الشعب</p>	

١٤٠٠ هـ - ١٩٧٩ م